

وَمِنْ رَحْمَةِ رَبِّكَ وَفِي خَيْرٍ مَّا كُنَّا

بفضلہ تعالیٰ حکمت قدیمہ تجدیدہ سے دلچسپ وقایہ ویدر مضامین
اور عقلی طریقہ سوسائٹی دین مشین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ و آلہ و صحابہ کرام

اعنی

کتاب الحقائق

مولفہ

یا اللجناب مولانا حافظ حاجی عارف باللہ مولوی محمد انوار اللہ صاحب
مسمیٰ المہام امور دینی - کار عالی بابت تمام لحقہ العباد و کم مہم و میرانی بلغہ الاما و

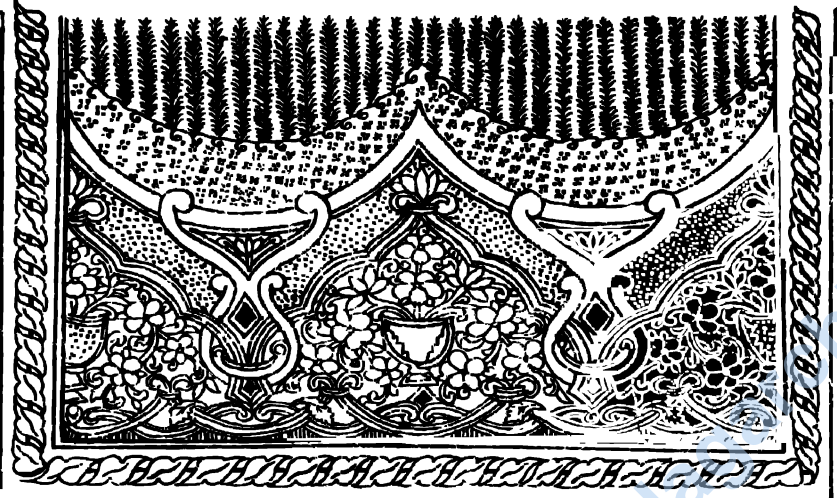
تخلی

مطبعہ بریل و پرنٹنگ ہاؤس
میں

فہرست مضامین کتاب العقل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱	دین عام عقولوں کے تابع نہیں ہو سکتا	۵۸	آواز کی کلی یا جزئی ہو سکی عجیدیاں
۲	معجزات سے غرض	۶۰	حروف سے متعلق اشکالات
۳	عقل ان امور کا ادراک نہیں کر سکتی	۶۲	کلام کا حال
۴	جو محسوسات سے متعلق ہیں	۶۵	کلام میں کتنے چیزوں کی ضرورت ہے
۵	مناظرہ یہ بتانا چاہیے	۶۷	آواز جو ہے
۶	رویت کی حقیقت	۶۹	آواز سے متعلق اشکالات
۱۲	فوز کیا چیز ہے	۷۵	غیر محسوس چیز بھی نہیں آسکتی
۱۳	عینک کی ضرورت اور کیفیت	۷۸	نفس ناقلہ کیا چیز ہے
۱۵	رنگ کیا چیز ہے	۸۰	علم کیا چیز ہے
۱۶	محسوسات کی تعریف درست نہیں	۸۲	حصول اشیا النفسیہ و اشیا حسیہ
۱۹	مبصر بصر میں کیونکر آسکتی ہے	۸۷	نفس نہ اپنی ذات کو محسوس ہے نہ متعلق کو
۲۱	رویت کس طور سے ہوتی ہے	۸۸	ایک آواز اذ تقریر
۲۲	مذہب غریب شجاع بصری میں بحث	۹۵	آدمی میں عجائبات کا وجود
۲۳	مذہب انطباع مبصر میں بحث	۹۶	مزاج
۲۴	حکمت ہدیہ کے مذہب البصار پر بحث	۹۷	عقل جو محسوس پر ایمان لائے ہوئے ہو کر
۲۵	حکمت جدیدہ میں ہر چیز الٹی نظر آتی ہے	۹۸	عقل کو متوجہ کر ایسے اسباب
۳۹	طبیعت کو ہر کام کیلئے الہام ہوتا ہے	۹۹	آکسفورڈ اس حلیم کا حال
۴۰	مناظرہ بصر اور شنوا کا	۱۰۰	فیثا غورس اور سقراد واد علیہ السلام
۴۱	آواز کی حقیقت	۱۰۱	بوعلی سینا کی تقریر معراج کے باب پر
۴۲	سامع کی حقیقت	۱۰۲	اشاء کے اصل میں اشکاف
۴۵	آواز کی حقیقت میں بحث	۱۰۴	بعض حکماء کے حالات قابل دید
۵۱	حرف کی حقیقت	۱۰۵	فیثا غورس کے تدابیر
۵۲	آواز سے متعلق ایک واقعہ	۱۰۷	دنیا طلبی کا بدنام طریقہ

صفحہ	مستشرق	صفحہ	مستشرق
۱۱۰	مادہ عالم	۱۹۳	وجود معلول نہیں۔
۱۱۱	ایقور فلیسوف کا حال۔	۱۹۴	وجود شخص واحد ہے۔
۱۱۱	فیلیس فلیسوف کا حال۔	۱۹۶	وجود کو جنس و فصل نہیں۔
۱۱۱	فلیسوف کا حال۔	۱۹۷	وجود سبب ماہیت ہے۔
۱۱۳	سبب و اثر عقل۔	۱۹۷	وجود اور اغراض میں تنازعہ۔
۱۱۳	فلیسوف کا حال۔	۲۰۳	جوہریت وجود و عینیت ماہیت۔
۱۱۳	سبب و اثر عقل کا حال۔	۲۱۱	صفات واجب۔
۱۱۸	حق تعالیٰ کے صفات کا اور امکان نہیں۔	۲۲۰	مدور عقل اول۔
۱۱۹	لاصدر عن الواحد الا الواحد۔	۲۲۴	حکمت جدیدہ کے متعلق مباحث۔
۱۲۱	وجود کی بحث۔	۲۲۷	حس کے غلطیاں۔
۱۲۱	وجود کی آزادانہ بحث۔	۲۳۳	جزئی کا جزئی پر قیاس۔
۱۲۳	وجود وید ہی نہیں۔	۲۳۳	با و طوفانی۔
۱۲۳	کوئی چیز وید ہی نہیں۔	۲۳۹	کشش زمین۔
۱۲۸	بحث ماہیت۔	۲۵۲	ظلال عقل باتیں تعلید کرتے ہیں۔
۱۳۱	وجود خارج میں پیدا ہے اور ایسا اندر نہیں۔	۲۶۳	ہر ایک دباؤ کا ابطال۔
۱۳۷	ثبوت الہی اللہ فی فرع ثبوت مثبت لہ۔	۲۶۳	آسمانوں کا وجود۔
۱۳۷	کلی طبعی۔	۲۶۳	آسمان و زمین و کواکب۔
۱۵۱	جمل بسیط و مولف۔	۲۶۹	نظام فضا غوری۔
۱۶۵	بحث امکان۔	۲۸۵	کوشش زمین پر بحث۔
۱۶۵	خارج میں وجود ہے یا نہیں۔	۳۰۱	جسز روم۔
۱۸۱	وجود عین واجب ہے۔	۳۰۶	بخارات و بارشیں۔
۱۸۳	وجود کی حقیقت ایک ہی ہے۔	۳۲۰	خاتمہ
۱۸۶	بحث تشکیک۔		



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ جَمِيْعِيْنَ
بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گزارش ہے
 اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شریعہ کا پورے طور سے عامل نہ ہو گا سوائے
 کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقاد کی
 مسائل میں ہم کوئی فرق اور تقسیم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے
 عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اس تفصیل کو اس اجمال میں داخل
 کر لیتے کہ جو خدا تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر
 ایمان لایا اور جب کبھی انکا عالم مقدمہ علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہہ دیتا کہ اس میں یہ اعتقاد چاہیہ
 تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تفصیل عمل کے اعتقادات میں بھی
 بہت کچھ فساد اُگیا ہے اور نہ تو یہ مرض رو بہ ترقی ہے اصل نشا اس خرابی کا یہ ہے

کہ اکثر طبیعتوں میں خود رانی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر
اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا
مطلب یہ ہے کہ جرات انکی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف واقعہ ہے چنانچہ اسی بنا پر
جرات قرآن و حدیث میں خلاف عادت دیکھتے ہیں اسکو خلاف عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ
تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے
ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں
عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ
یہ معمولی عقل نہیں ہے جسے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا اور یہ خیال کسی کو
نہیں آتا کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف اس سے
رفع ہو جاتی کہ جرات سمجھ میں نہ آئے اسکو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنالیں تو ہمارا
دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہ ہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب
تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گھڑ لے اور بس
دین میں اُسکے خلاف ہو تو اُسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنا لے اُس
مجموعہ پر یہ بات صادق آسکیگی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اُسوقت کہنا
ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی مخالف ہی نہیں سب ایک ہیں اور یہ لازم آئیگا کہ کوئی
معین دین متبع نہ رہے بلکہ دین تابع اشتخاص ہو جائے حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر
البطالان ہے کہ کوئی دین والا اُس پر راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی
چھوڑ دی جائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کونسی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے
کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اُسکی حقیقت اور اسباب

لو ازم وعیزہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جس قدر عقل میں حدت و چالاک ہوگی اُسکو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت ہو کر رہتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

الحاصل اس خود رانی کا دین پر ایسا بُرا اثر پڑا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین بن رہی ہے اگرچہ کہنے سننے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں کیونکہ خیر خواہی کا تقاضا یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہہ دیجائے۔ چاہے کوئی مانے یا نہ مانے جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اُسکے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اُسی چیز کی مطلوب ہو ا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اُن امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تفصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہو نیکی تصدیق کرو اور اُسپر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائیگی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اُن جسکو بصدق دل ماننے اور تصدیق کرنیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جبکہ تعریف میں حق تعالیٰ یَوْمُنَا بِالْغَيْبِ فرماتا ہے اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق انکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ یعنی اے ایمان والو! تصدیق کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں۔

چنانچہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الْاَقْلَیَّ لَا یُفْهَمُ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا مَّا قَلَّ بِخِلَافِ عَقْلِ اَمْرِکِی تَصْدِیْقِ شَاقِّ ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے انبیاء علیہم السلام کو معجزہ عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سر اسر مخالف عقل ہیں دیکھ کر عقلیں مقبور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چاند کا دو ٹکڑے بھانا۔ لنگریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سر سجدہ ہونا۔ انگلیوں سے چشمہ جاری ہونا جہاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشت خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہزیمت دینا وغیرہ وغیرہ امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے خلف ادنیٰ اشاروں سے واقعہ کر کے بتلاوئے گئے تو عقل کو خدا و رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا کہ انکو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہر راہ امور جنکا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی منجملہ انہیں کے ہو گئے جنکا وقوع قدرت الہی سے کچھ بعید نہیں۔

العرض جو لوگ اہل انصاف و حق پسند تھے انہوں نے اپنی عقلوں کو خدا و رسول کے کلام کے آگے مسخر کر دیا تھا اور جنکی طبیعتوں پر عصرت و عناد غالب تھے صرف نفسانیت سے انہوں نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا صرف اس مناسبت سے کہ سحر سے بھی خلاف عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے حالانکہ سحر کا معجزہ کما سحر سے چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اُسیں یہ اقتدار کہاں کہ آسمان میں تصرف جاری کرے معجزات کے مقابل میں تو ساحر خود عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشری ہو جائیں

الحاصل جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راہِ صواب تھے انہوں نے خوب تحقیق کیں اور قرآن و آثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بعد ق دل ایمان لایا

بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق لگتی جیسے تجربات میں ہوا کرتا ہے اور جو
جو عارضہ و تنگ اُس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً خلاف عقل باتوں کو مان لینا یا یوقنی اول وقت
ہے اور ایک شخص خاص کے مطیع و فرمانبردار مثل غلام بچا یا خلاف حمیت و حریت ہے
سب کو گوارا کیا اُس کے بعد کسی ہی مخالف عقل باتیں پیش نہیں فوراً مان لیا معراج کا واقعہ
دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت اور بڑے بڑے
مہمات طے کر کے چند دقیقوں میں واپس تشریف فرما ہونا معمولی عقلوں کے اور اُن
سے کس قدر دور ہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت
فوراً قبول کر لیا پھر انکی اولاد انکی جائیں ہوئی اور اُسی طریقہ آبائی کو اُنہوں نے بھی اختیار
کیا ہر چند انہوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے
اسلاف و آبا و اجداد کی عقلندی و حق پسندی پر اُن کو پورا بھروسہ تھا اُنکے دیکھے ہوئے واقعات
اکر ای العین پیش نظر تھے جس سے اُنکی عقلیں بھی مہذب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی رہا
کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اُس معتد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو
اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے
زیادہ عقلند صحابہ نے کی ہو اور وہ اترا پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اسکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات نہیں کہ کسی قسم کی
عقل کو اُسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سوچ پاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اُسکا
انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ آدمی مختلف جگہوں کے اپنے ایمان کی خبریں
اور ایمان کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے
نسل بعد نسل طریقہ آبائی پر قائم ہے اور اُنپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں تھوڑی لوگ

ایسے بھی پیدا ہوئے کہ اپنے آبا و اجداد پر انھوں نے پورا بھروسہ کیا اور ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولتِ ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باتوں باتوں میں جانے لگی اور پھر اُس دشمنِ ایمان یعنی عقلِ نازا شیدہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ کہاں جس سے اُسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیرِ نگار سرِ پانیضِ رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دلِ انصاف منزلِ تسکین پاتے بچا رہے ایمان کو ایسی یکسی کی حالتیں عقل کے روزانہ حملوں سے سرچھپانا مشکل ہوا ظاہر ہے کہ جس میں کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے اسوجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلالِ جہربات کو بے کھٹکے ماننے پر دلکومجبور کرتا تھا جتنا رہا اب باتِیات میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و رسول کے حکم کو نافذ کرے یعنی دلو انہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنا عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اُس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم تھا بوسیدہ ہو گیا اور منظم اوراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کی سمجھ میں آگیا اُسکو تو بحال رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اُسکو بی ضرورت سمجھ کر رشتہ تعلقِ ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اُسکے معنی منطوق پر ایمان لایا اور یہ کہہ دیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہر میں آتی ہے پھر جو بھی چاہا مویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنا لئے اور اُسکی کچھ پروا نہ کی کہ حق تعالیٰ نے اسباب میں کس قدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے اَقْمُوا مَوَاقِفَ بَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوا بِبَعْضِ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ الْآخِرَةُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَيُنَظَّرُنَّ الْقَائِمَةُ يُرَدُّونَ اِلَى اَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا لِلّٰهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو اور تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور قیامت میں

سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے غافل نہیں ہے نتیجہ اسکا ہے کہ اپنے بزرگوار و نسیب الزام کم عقلی اور بے انصافی کا کھلایا گیا اور نہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا بیدار فوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف اسی غرض سے تھا کہ دونوں نے اُس معمولی عقلوں کے تسلط کو جس میں ایک عالم مبتلا تھا دور کر کے ایمان کی سلطنت قائم فرما دیں چنانچہ بتائید چو شمع جرات عقل کو نہرِ سمیت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا چون کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعی علیہ اور بینہ معجزات پھر بعد اُسکے کہ شہادت گوایاں اور اعتراف مدعی علیہ سے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود منفقہ ہو گئے ایک زمانہ دراز بعد مدعی علیہ پھر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو تھا کہ کیونکر اُسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے سپر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق الکی تنہا پیش قلنی روی راضی آئی کہ آخر عقل ہی کی چلپی اب اہل ایمان بچارے حیران ہیں نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کر نہوا لاکسی نے ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ غرلت کو اختیار کیا اس خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جاں و بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ خبر بوزہ کو دیکھ کر بوزہ رنگ بد لے کسی نے جرات کر کے طریقہ کرم و لائن کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمان کی طرف دہائی تو کر رہے ہیں مگر اُسی کے دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرنے میں لائیں جانتے کہ دشمن کی بتائی ہوئی راے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن کہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورتِ دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں تاکہ سادہ لوح کو اپنے سمجھ کر دام میں آجائیں غرض جدید دیکھئے ایمان نشانیہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے اکبر

عقلی تیرا مذاذیاں ہو رہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ اَلَا اَنْ بڑی وجہ عقل کے سر اٹھانے کی یہی ہے کہ زمانہ معجزات جس سے اُسکی سر کوئی ہوتی تھی دور ہو گیا اسوجہ سے وہ اذولاء غیری کے مقام میں ہے مگر یہ سب اُسکے دعاوی ہیں اب بھی وہ علما جو ان کے طرہ دار میں توجہ کریں تو اُسکی قلعی کھل جائے اور معلوم ہو کہ وہ کہاں تک چل سکتی ہے پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں سکتی تو وہ دعاوی کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود مٹ جائیگا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائیگی کہ خدو رسول کے قول کے مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف دائرہ محسوسات ہی میں محدود ہے گورائے نام مقولات خارج محسوسات ہوں اسلئے کہ عین تک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اُسکا ادراک عقل ہرگز نہیں کر سکتی اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہو جائے گا۔

مادر زاونامینا کا سوال تم لوگ مجھے جونا بینا کہتے ہو تو کیا یہ میرا علم ٹھہرایا ہے یا اُس کے کچھ اور معنی ہیں۔

بینا کا جواب۔ تم میں عبارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکے اسلئے جونا بینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بینا ہیں اسلئے کہ بہت سی چیزیں دیکھتے ہیں جنہیں سے ایک آفتاب ہے جس کا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

نامینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور یہابی اور روشنی کیا ہے
بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اُسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تمام اُس جسم خاص کا دوسرے جسم

دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اُسکے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور اگر تم حواس سے اپنے دریافت کرو گے تو وہ چیزیں رہ جائیں گی جو رویت سے متعلق ہیں اور انکے کا مفہوم کلی اُس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو نہ نہیں ہو سکے لے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں بنیگی جمیع اعداد سے ممتاز نہ ہوگی کیونکہ بہت سے خصوصیات جو رویت سے متعلق ہیں وہ اُس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

نامینا۔ یہ تو دور ہو گیا میں رویت کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویت ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

مینا۔ ایسے ہمارے تصور نہیں ہیں ایک ایسا نقص ہے کہ اُس ادراک کی حیثیت ہی نہیں۔

نامینا۔ اس سے صرف میرا الزام تو نہیں مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں فلاں صاحب کرے گا جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں غرض دس میں عقلا جمع کئے گئے۔ مگر سب اُسی قسم کے نامینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو کہ اُسپر آفتاب اور ماہتاب اور ستارے ہیں اور اُنکے اقسام کے حالات بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔

مینا۔ نہیں صاحب یہ سب ہیں محسوس ہیں نقل کو اُس میں کیا دخل۔

نامینا۔ جب تو تم کا زہن ہو گئے اسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ آسمان تک پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے نہ وہاں ہاتھ پہنچ سکے نہ زبان نہ اسکی بول سکتی ہے نہ آواز پہنچتی ہے تو علم غیب ہے جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے

کما قال اللہ تعالیٰ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ غِیْبُ إِلَّا اللہُ اَوْ حَقُّ تَعَالٰی کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے کما قال تعالیٰ اِنِّیْ اَعْلَمُ غِیْبُ السَّمَوَاتِ یعنی غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔
 بدینا۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے اُس کا ترجمہ یوں کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پر دے آسمانوں کے)۔

نابینا۔ جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر صاحب ہوں یا اُنکے والد جنہوں نے اس کا ترجمہ پنہاں آسمان لکھا ہے جو بات عقل کے خلاف ہو کیونکہ مانی جا سکی واصل ان صاحبوں کو دہوکا ہوا کہ غیب السموات کی اصناف کو اصناف تخصیسی سمجھی حالانکہ وہ اصناف موصوف کی صفت کی طرف ہے جیسے جرد قلیفہ میں پس غیب السموات بمعنی السموات الغائبہ ہوا۔

بدینا۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَعَاوُذٍ فَاَمَّا جِجَّ الْبَصَرِ مَلَّیْ مِنْ فُطُوْرٍ ترجمہ جسے ستا آسمان پیدا کئے تیرہ تہ کیا دیکھتے ہو تم رحمن کے بنائے میں فرق پھر دہراؤ گاہ کر دیکھیں کیا دیکھتے ہو درار۔

نابینا۔ نظر بصراور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے اختلاف تام ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے فِیْ رُؤُوسِیْ فِی الْاَرْضِ فَاَنْظُرْ وَاَکَیْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِیْنَ ترجمہ زمین میں پہر کر دیکھو کیا انجام ہوا اچھلاؤ لو بکاٹا ہر ہے کہ انجام کار کسی کا کبھی حاسر معلوم نہیں ہو سکتا۔ مطلب آیہ تشریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کرو گے اور ہر مقام کے فساد کرینو انکی خبریں سنو گے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام بُرا ہے طوق تعالیٰ فرماتا ہو

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيلِ ترجمہ کیا آپ نے نہ دیکھا کہ کیا کیا آپ کے رب نے
 ہاتھی والوں سے - ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب فیل کے زمانہ میں
 پیدا بھی ہوئے نہ تھے تو حاسہ سے اُسکا علم کیونکر ہو سکتا تھا اور حق تعالیٰ فرماتا ہے
 وَتَرَوْهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ترجمہ آپ دیکھتے ہو انکو کہ وہ دیکھتے ہیں آپ
 کی طرف حالانکہ نہیں دیکھتے وہ یعنی آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپ کی طرف دے سے متوجہ ہیں
 اگر فی الحقیقت انکو کچھ توجہ نہیں نہ اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا تو اثبات نفی ایک جی جاتی
 کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصر کا فعل جہاں قرآن شریف میں وارد ہے اُس
 سے دلہیں مراد ہیں پھر دلائل کو کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل قائم کرنا اُس کا
 سمجھنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

الحاصل ان آیات سے ثابت ہے کہ رویت نظر اور بصیرت قلبیہ کا نام
 ہے اس صورتیں آیہ شریفہ فَاَجْجِجِ الْبَصَرَ سے یہ ارشاد ہوتا ہے کہ عقلی طور پر کرنا مثلاً
 کیجئے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا۔

یمنیہ خیر نظر۔ بصر اور رویت کے معنی تو اپنے تا ویس کر کے اپنے مقصود کے
 موافق بنالیا اب یہ بتائیے اگر یہ حاسہ ہی نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا عرض جس کی
 نسبت حق تعالیٰ فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ۔

تایمنیہ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے ویس ایمانی حالتیں
 حق تعالیٰ پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ
 ترجمہ اللہ تعالیٰ کام بنائیوالا ہے ایمان والو کا نکالتا ہے انکو اندھیروں سے اجالوں میں اگر تو

کسی حاسہ سے متعلق ہوتا تو کفار بھی اُس نور میں ہوتے کیونکہ طبعی ہو میں کافر و مومن سب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو مومنین کے قلب کی حالت ہے اور اکثر قرآن شریف کھن کھن تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کما قالَ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْنُورَ أَمِينًا ترجمہ انا را ہم نے تم پر روشنی واضح اور اگر سو آ اسکے نور کوئی خیر ہے تو اُسکی حقیقت کیا ہے مینا۔ حکما کہتے ہیں کہ نور اجسام صغاریں جو جسم معنی سے جدا ہو کر جسم مستفی رہ گئے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اتر نیوالی چیز متحرک ہے اور نیز معنی کی حرکت کیسا تھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دینے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہے اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے

الحال کئی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو وہ جسم ہے **نامینا۔** لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اسوقت آفتاب اوپر رہتا ہے جو روشنی اُترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اُس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالنتیج حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم متقابل میں ایک وضع خاص ہے موقوف ہے جب معنی اور مستفی میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر تحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اُس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جا سے زوال اور دوسری جا میں حدوث ہو رہا ہے۔

اسید طرح انعکاس کی صورتیں جب شروع و حادث ہوتے ہیں معنی جسم مربوط

اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اسوجہ سے وہ متوسط اب مضمی ہو گیا اسکے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا ہے نہ یہ کہ اصل مضمی کی روشنی متوسط پر جا کر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ مضمی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہیے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اسلئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسکا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے پھر اس قاعدہ سے کہ متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کیسے نکالے اسکا کوئی قائل نہیں اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جاگے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جاگہ ثابت ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہو گا غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہو سکتی جس سے اسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام صغار کا نام ہے تو چاہیے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی انکو محسوس نہیں کرتے اور اگر محسوس ہوں تو چاہیے کہ جس قدر نور زیادہ ہوا سکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ ہوں اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑیگی جو مرئی اور بصارت میں حامل ہوا جس قدر نور کم ہو گا جسامت ان اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایاں ہوگی کیونکہ اس میں نور حائل قوی ہے۔

یادینا۔ یہ شان رنگین و کثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفاف میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسوجہ سے عینک بونہر جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا رنجوبنی ظاہر ہوں۔

یادینا۔ اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہے اسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیدہ وغیرہ

پہنچتی ہے۔ مردک اُس مقام کا نام ہے جہاں مردم چشم ہے روشنی اُسی مقام سے
آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر چند سنٹ تار کی میں ٹھیں تو مردک
پسیل جائیگی اور عینہ یعنی مقام سیاہی چشم سمٹ جائیگا اسیوجہ اگر ایک روشنی اُسوقت
سائنے آجائے تو اذیت ہوتی ہے اسلئے کہ مردک کشادہ ہونیکے وجہ سے نور
اس قدر اندر جاتا ہے کہ آدمی اُس کا تحمل نہیں ہو سکتا۔

غرض صورت مرئی مردک کی راہ سے رطوبت پر پنچکر منکس ہوتی ہے
جس طرح آئینہ سے شعاعیں منکس ہوتی ہیں۔ پھر پردہ شبکیہ پر وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے
یہ پردہ گویا مریات کی تصویر کے واسطے بجائے وصلی بنایا گیا ہے جب ضعف
و پیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے تو اُس تصویر پر کسی قدر تاریکی
آجاتی ہے اُس تاریکی کو دفع کرنے کے لئے عینک درکار ہے جسکے ذریعہ
سے خارجی نور نقطہ عدل پر جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اس طور سے کہ اگر اخیر

چٹھی ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو
مُحدّت آئینوں کی عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اس قدر رکھا جاتا ہے کہ
جو روشنی خارجی مرئی خارجی سے منکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر شبکیہ پر آسانی پہنچا اسیوجہ
سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب ہوں جسکی علامت
یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نہ نظر آئے تو عینک مقعر بنائی جاتی ہے غرض
انحداب اور مقعر آئینہ کا مخالفت انحداب اور مقعر چشم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان
ہو کر اس مناسبت کیساتھ روشنی مرئی کی آنکھ میں جائے کہ اُس تصویر پر پڑ سکے حال یہ کہ

۱۴ قائمہ یہ جسم میں جو عینکوں کا نام ہے کہ عینک دو بین اور ملا بین سے پیشتر کی ہے
سلوین امانوس جو ایک آئینہ نور اس کا تصور عینک کا ہے انتقال اسکا عینک عینک میں ہے اسکی تصویر یہ کیفیت نکلی ہوئی
ہے جو اکثر کا قول یہ ہے کہ لاذن و اکثر اس کا موجود ہے جو پچاس سال اس کے پیشتر گذرا۔

انفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہیے کہ محجب آنکھوں
بھی محجب عینک سے دیکھ سکے۔

نور کے جسم نہ ہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو

اسکی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی
نہ ہونا ظاہر ہے۔ ہی طبعی وہ اس وجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی
ہے اور نور بتقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس
روشن دان سے دھوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اُسکو بند کر دیں تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے
اجسام سفار کا اس قدر جلدی سے فنا ہو جانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں
اسلئے کہ جہاں حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہو کرتی ہے جو مخالفت طبع ہو غرض کہ سطح
نور جسم یا اجزائے جسمیہ سے ہو نہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اسلئے
کہ وہ آفتاب سے منتقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراس کا انتقال محال ہے اور سو
جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اسلئے کہ جوہر ہر جگہ ہونی اور صورت اور قول اور نفوس میں
اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورتیں وہ موجودات اکی کسی قسم میں نہ ہوا
اور جو چیز موجودات اسے خارج ہو وہ موجود نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود
خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت الحشاقیہ قلبیہ کا نام ہے جس کا ثبوت میں اپنود جان
میں پاتا ہوں۔

مینا۔ خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے اُنکا اور اک تو بے شمار
ہی سے ہوتا ہے۔

نایمینا۔ الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے تو فند

فی البرنی من البرنی و فی اللون من اللون یعنی صدقہ چہ ہوا رو بخا برنی سے (جو ایک قسم کی کھجور ہے) برنی لیا جاے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جاے اس سے ظاہر ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کہاؤں کو ان نعمت کہا کرتے ہیں۔ جناب بن تلون طبع میں آپ کیا کہے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ ہوا کرتا ہے اگر اسکی حقیقت ہواے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اُس کی تعریف کیجئے۔

مینا۔ عبد الحکیم سیالکوٹی رح نے ماشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے رنگ کی تفسیر یوں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جب کا کمال روحانی سے ہوتا ہے اور اُس کی شان یہ ہے کہ اُس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضمی میں حائل ہو تو مضمی کو اُس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اُسکی تعریف ممکن نہیں شامح مواقف نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شامح سے درست نہیں اسلئے کہ اُسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازماً سے ہوگی جس سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے بطرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس سے متبہا اگر جزئیات کی تعریف خصائص آثار سے کی جاے تو اُس سے صرف اعدادی امتیاز ہوگا نہ تصور ہائیت علامہ چلیبی رح نے ماشیہ شرح مواقف میں اسکا لزم یہ بتایا ہے کہ جب جزئیات کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف سے وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پھر سبب فیاض اُس معرفت کا افادہ اُس پر فرماتا ہے اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اُس کا ادراک خاص سے زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اُس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ اکثر احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جزئی جزئیات

زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔

اور علامہ بیاں کوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اُس محسوس کا ہو جاتا ہے اور اگر اُس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہ ہوگی اس لئے کہ مابیات حقیقیہ کی ذاتیات میں اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور چونکہ رنگ محسوسات بدیہی ہے اُس کی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف تشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں مابیت اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دو معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے جب حقیقۃً اُس کی ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے آسانی اجمالاً سلوم گئی تو حد اُس کی بتلانے میں کوئی کسر رہیگی اس لئے کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری ہے پس معرفت نقطہ لحاظ معرفت کا مفید ہوگا۔ جو مستلزم ہدایت ہے۔ پس نفقوں میں بھی حد نہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اُس حاصل فی الذہن کے اجزاء کا ظنیہ پردال ہوں۔ اگر الفاظ مساعدت نہ کریں تو اُس میں محسوسات کی کیا خصوصیت معقولات کی حد بطریق اولی نہ ہونا چاہیے حالانکہ معقولات کی حد ہونے نہیں کسی کو کلام نہیں اور اگر نفس محسوسیت مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس ہی اس لئے کہ عامۃً جہی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پھر جب اُس سے ترقی ہوگئی اور وہ چیز خیال میں آگئی پھر عقل میں تو مانع اٹھ گیا اب چاہیے کہ مثل اور معقولات کے اُس کی بھی حد بیان کیا جائے۔ پھر اس کا کیا مطلب کہ محسوسات کی حد نہیں ہو سکتی۔

تایید۔ چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور ان کی توصیفیں بنی جاتی ہیں اس لئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقت اور اس کے ہر قسم کی مابینہ اور جو جو فوق اور ابہ الامتیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور آپ نے جب اس کو یہی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہو گئی کہ بہت جلد سمجھ لوں گا۔ کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سنا ہوں فوراً سمجھ جاتا ہوں ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اس سے کام لیا جائے۔ اب تک میں بہت سنجھا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ نرم ہے یا سخت پد بودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتہ دیا جاتا ہے وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ برابر کام دیتے ہیں اس سے میں سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اسکو بھی خلاف واقع بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اس کی کیا کیفیت ہوگی۔ ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزار آدمی اس کے موجود ہونے بلکہ محسوسات ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اسکو ہرگز نہیں مان سکتے۔ جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانے گا جب تک آپ اسکو عقلی طور سے ثابت نہ کر دیں اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اسکو کیفیت جو کہا ہے اسکا ادراک ان حواس اربعہ میں کس سے متعلق ہے اگر کوئی پانچواں حواس آپ بتلائیں تو یہ نہ ہو سکتا جب تک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حواس ہم میں موجود ہے تو وہ مصادو

علی المطلوب ہے جو شان عقلا سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس دعوے کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ جس آپ میں ہے یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار اور اک وجوہی للمدرک پر ہے چنانچہ شائع مقام مدرح نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آئے۔ ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہیئے۔

اب بتائیے کہ دور کی چیمہ کا وجود اُس ماسہ بصری کے لئے کیونکر ہو سکے۔ اگر بطور حصول اثبات بانفہایا یا اثبات جابجا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن میں ہے اُس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس کا وجود نفس عام ہی میں چاہیئے جیسے مسموع مذوق لموس مشموم میں ہوا کرتا ہے یعنی نفس جو اس الی اشیا کو جزئیہ کے ساتھ خود ملاں ہوتے ہیں اور بصاریں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور سے کے مرنی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے۔ اگر آپ کہو گے کہ عطر وغیرہ مشمومات بھی دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہو گی۔ اس لئے کہ جب حکما نے دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہیئے اور مشمومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو استبعاد کے دور ہو بیٹھے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اُسکے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں بعضوں نے کہا کہ ہوا اُس کی بو کے ساتھ تسکیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملاں ہوتی ہے پھر اُن پر اعتراض ہوا کہ اس میں اتعال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ انہوں نے اُس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر چیز ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مہلار

فیاض سے کیفیت کا وجود ابتدائاً فاض ہوتا ہے چنانچہ اس جواب کا مختلف ظاہر ہے مگر اسکو انہوں نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین ہیں نہیں اب آپ کہیے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

الحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کی ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تا نا باشد چیز کے مردوم گوید چیز را۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ جس کی غلطی ہے گمراہی میں اس کا کوئی سبب اور نشا ہو گا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سرب محسوس ہے اور فی الواقع اسکا وجود نہیں۔ تلاش و تتبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواضع نے شیخ العقلا ربوعلی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اُس پر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے ربوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو کبھی کچھ عقل ہے تو انکی تقلید کیجئے۔ اور آئندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

میںا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ كَانَ فِیْہِ مِنْ اَعْمٰی اَفْھُوْۤیْ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے دوسرے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن و حدیث کو آپ اپنے طرہ پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کام کہہ دینا تھا سو کہہ دیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

نامینا۔ اس کو جانے دیجئے اب یہ بتلائے گئے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے
مینا۔ طبیعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ
ہواے شفاف کے مرنی کی شج رطوبت جلیدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو مصقالت
وجلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اُس کی یہ ہے کہ رویت کے وقت ایک
شکل مخروطی مویوم ہواے شفاف سے بنتی ہے جسکا سرحدۂ چشم کے پاس
ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرنی پر جو وتر زاویہ مخروط کا ہوتا ہے اُس زاویہ میں شج مرنی کی
منطبع ہوتی ہے اور وہی مجوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جسپر وتر زاویہ کلاک
اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکہ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جسکا اس مرکز
بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور شراقیین کہتے ہیں کہ ابصار علم حضوری
نامینا۔ مذہب خروج شعاع پر جو نور آنکہ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے
اکہ ہوا بہنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز براہ نظر نہ آئے اور تارے
تو کبھی نظر نہ آنا چاہیئے۔ اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کرنا محال ہے۔
اس لئے کہ آسمانوں میں مسامت نہیں پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ مجہر کی
آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مجہر تو کیا آدمی بلکہ ہاتی ناگر
ہستن اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔
پھر اُس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں
طبعی بھی ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہیئے کہ ایک جہت کی طرف ہوا و قسری
بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں حالتیں
نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

اور اگر وہ نور عرض ہے تو اس کا انتقال آنکھ سے محال ہے کیونکہ عرض متقل
اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے
نکلتا ہے تو چاہیے کہ ہوا اس سے منور ہو کر سے اور جہاں سہارا آدمی نہ ملے
وہاں کی تاریکی روشن ہو جائے اس لئے کہ چند چراغوں کی روشنی متداصل ہو کر ہر جگہ
ہے وہ انوار متداقلہ اقل ایک چراغ کا تو کام دیں حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا
قائل نہ ہوگا۔

دیواری رنٹ حالس ٹو اکسٹرنل لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین
تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے
اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں
چاہیے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند
پندرہ سولہ منٹ زحل کے بیشتر نظر آئے کیونکہ جس قدر آفتاب کی مسافت
یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ
چاند جیسے مجھرد دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے عرض
کئی وجہ سے مذہب خروج شعل باطل ہے۔

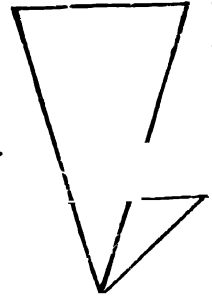
رہا الطباع سوائس میں یہ کلام ہے کہ آیا الطباع کے وقت صورت مٹی
جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو وہاں
سے فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ سو واحد آن واحد میں دو عمل میں نہیں ہو سکتی اور اگر وہیں
رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے اور اک ہو اور تیسری
صورت میں لازم آئے گا کہ ایک شے دو چیز میں ہو اور اگر وہ عرض بکراتی ہے تو

یا مقورہ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات بھی ہوگی جس کا ادراک میں
ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان
اُس کا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس
ہونا چاہیے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس غرض پر یہ بھی لازم آئیگا کہ اصل شے محسوس
نہ ہو بلکہ اُس کی شے محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے
دیکھتے ہیں چنانچہ ابی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صفر و کبر مری کا محسوس ہے

اور ظاہر ہے کہ جس قدر دور معین قریب ہوگا ساق اقصر
اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا ساق اطول اور
زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ شکل حاشیہ سے ظاہر ہے
اس صورت میں اگر شے مری کی اُس زاویہ میں منقطع ہو کر محسوس
نہ ہو بلکہ اصل شے محسوس ہو جس پر شعاع بصری واقع ہوتی ہے



تو قرب و بعد کے وقت مری چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ
مخروط کا جو اصل شے پر واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شے زاویہ میں منقطع
ہوتی ہے یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطح ہو یا منجمد اُس ہیئت کا نام ہے
جو عارض ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملتے کے پاس یا جسم منحدب کو
ایک نقطہ کے پاس۔ غرض زاویہ کو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے

فی نفسه وہ نہ حاوہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفریہ بلکہ ایک نقطہ غیر متغیری ہے ہاں خطوط متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزاء کم و زیادہ ہوں الحاصل زاویہ میں وہ گنجائش نہیں جس میں شیخ منطبع ہو اور اگر نفس زاویہ میں انفراج تسلیم کر لیا جاوے تو یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجائش اُس میں ہو یعنی جہاں مجہر کی شیخ گنجائش کرے ہاتی کی شیخ بھی گنجائش کر سکے۔ اگر کہا جائے کہ دونوں کی شیخ مقدار میں برابر ہوگی۔ تو غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ منفر و کبر خارجی بتلانے والی شیخوں میں اُسی قدر تفاوت چاہیے جو دونوں کے اصل میں ہے پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کس قدر بجا ہوتی ہے اور وہدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اُس سے جس کا امان اٹھ جاتا ہے یعنی جس کی غلطی سمجھی جائیگی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شیخ محسوس ہو تو چاہیے کہ حروف اٹے پڑے جائیں جیسے آئینہ میں پڑے جاتے ہیں۔

شرح مقاصد درج نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رویت کسی شے کی اُس کی شیخ کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہونی چاہیگی صورت منطبع ہے شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اس میں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے سمیع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس مگر وہ اس کی پوچھنا چاہیے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کی جاتی ہے اگر اس عمری انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اُس کی مسامحت نہیں کرتی۔

اس مقام میں شارح تجربہ کا قول البتہ قول فصیل ہو سکتا ہے اسلئے کہ جب تک
 حس میں محسوس کا وجود نہ ہو اُس کا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط ادراک ہے
 کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم میں لکھا ہے
 کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی نہیں ہوتا ہے
 اس کے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اس کی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے۔
 اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و اشیاء منطبع ہوتی ہیں جیسے آئینہ میں صورت
 اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے اور وہ صورتیں
 اُس میں منطبع اور حاصل ہوں۔

اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جلد اس میں نفس محسوس کا وجود
 حاسہ میں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان اور نفس بو ناک میں اور نفس لمبوس لاسہ میں اور
 نفس مذوق ذائقہ میں اس طور سے موجود ہوتے ہیں کہ حاسہ اُن کیساتھ ملا بس ہو جائے
 کسی کی شج آئے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اسکے
 پاس نفس مرنی کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایتہ قرب مانع ابصار ہے بلکہ اُس کی
 شج کا وجود ہوتا ہے شارح مقاصد صرح جوہتے ہیں کہ گو حاسہ بصر ملا بس مرنی نہیں مگر انطباع
 شج کی وجہ سے مرنی شے خارجی ہے اگر اسکو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اہل
 محسوس دوسرے حواس میں مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں مدرک بالعرض
 جس طرح ادراک عقلی میں معلوم خارجی ہوتا ہے کیونکہ مدرک بالذات جس کے ساتھ
 حاسہ بصر ملا بس ہے شج ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے
 نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ حاسہ دُرّاکہ اُس کے ساتھ ملا بس نہیں اور یہ مسلم ہے

کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مری متصف باذراک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً حقیقتہ۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں الحاصل مذہب الطباع پر مری کو محسوس کہہ نہیں سکتے بلکہ اس کی شیع محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شارح تجرید نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود ان کا یہ ہے کہ صورت مری جب اٹھ میں ترسم ہوئی اور حاسہ اس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متذبذب ہو کر شے خارجی کا احساس کرتا ہے صورت منطبقہ اس احساس کے لئے فی الحقیقتہ آہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اس لئے کہ گو شیع آہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس ہی مادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مدرک نہیں۔ اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقتہ وہ محسوس ہی نہیں ہوئی جس کا حال ابھی معلوم ہوا عرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے یہ طبع مذہب الطباع بھی باطل ہے چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار من قال انہ یخرج الشعاع من العین و هو باطل والا لوجب تشویش الابدان

عند ہبوب الرياح ولا تمنع ان یرى نصف السماء لا تمنع ان یمخرج من حد قتنا یمتصل بکل ہذہ

الاشیاء و اوثر فی جمیع الاجسام المتصلة فی حد قتنا۔

(۱) ومنہم من قال بالانطباع و هو باطل والا لما ادرکنا العظیم لا تمنع الطباع العظیم

فی الصغیر ولما رأینا القریب علی قرۃ والبعید علی بعده فہذان الوجهان انما یزمان بہن قال
المربی ہذہ المنطبعة فقط۔ واما من جعل الطباع الصورة الصغیرۃ فی الحدۃ شرطاً لا بد
المربی الکبیر فی النہاج لایر علیہ ذلک۔

اگر اداک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے
تو یہی اُس میں اس کلام کو گنجائش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعة
اور درک خارجی میں ہوگی اُس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے
جیسا کہ تفسیر سابق سے معلوم ہوا۔

اور محقق طوسیؒ نے جو محصل کے رد کو بیڑا اٹھا کر تلخیص محصل لکھا ہے
اُس کی عبارت بھی تیسرا لفائدہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقوال القائلون بالشعاع وہم الحكماء المتقدمون لایقولون بخروج عن العین

الابالہجاء لکما یقال الضوء مخرج من الشمس والبطار یوجب تشوش عند مہوب الراح لیس

لوار ولان شعاع الشمس والقر والنیرات لایتشوش بہ والیضاً لولکان الشعاع جسماً لزم

تداخل الاجسام ولوکان عرضاً لزم انتقال الاعراض الیضاً قالوا ان الشعاع من العین

کیف یصل الی السائر دفعةً فان الحركة محتاجة الی الزمان وغیر ذلک وکل ذلک لازم

علی سائر الاشعة وکل لایقولون فی جوابہناک ہوا الجواب بہنا واتنوع رویۃ نصف السماء

بشعاع الحدۃ دعوی مجرودہ ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لوکان اصوب واذا جازور

سراج صغیر ان یضئ ہوا ریت۔۔ وجدرانہ ولم یستبعد ذلک فذلک ایضاً لیس

بمستبعد واستدلوا علی ان الابصار بالشعاع باشرط لکون البصر فی منور ولولان شعاع مبصر

والنور من جس واحد لما کان بعضہ معیناً فی افادۃ البعض والیضاً لکما یقع شعاع الاجرام النیرۃ

الانكاس والغطاف وتنفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة ليقع شعاع العين مثله بعينه
كما تبين في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضوع طویل والا شغال بغير مناسب
لهذا الموضوع فليطلب من الصناعة المختصة به -

۲۱ اقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس واصحابه وبنوا السبب في رؤيۀ العظيم
من بعيد من غير ادب الباطل بامتاع الطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه
الطباع العظيم نفسه او مقداره بل قالوا بالانطباع شح منه ولعل مقدار الشح على منصف مجله
يلغى ادراك ذي الشح على غطره ذلك كما ينطبع في المرأة نصف السماء والاجرام التي فيه
والارؤيۃ القريب على قربها والبعيد على بعده يعني الابعاد ولعل المنطبع في العين يكون على حسيۃ
يعني ادراك الابعاد ونحن لما نعدر عليها ان نعبء عنه استبعدناه مع انما نرى التقاشين
يتقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناف فيها اعماق تلك الاجسام والابعاد
بابيها -

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال
ہی احتمال میں۔ چونکہ رد و قبح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اس لئے
یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جن کے
دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے
کہ واقعی اور حقیقت بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا کہ صرف اپنی
اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندھا
کہتے ہیں وہ خود اندھے نہ ہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماء حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے محدثوں

اُن کا مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلیبہ۔ شبکیہ۔ اور تین رطوبات ہیں۔ زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اُس سے شعاعیں روشنی کے نخل کے قرنیہ پر گرتی ہیں جو صلیبہ کے سامنے کا جبر شفاف ہے اور وہاں سے رطوبات ثلاثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور شبکیہ پر جمع ہوتی ہے جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرنی کی بنتی ہے پھر وہ بواسطہ عروق ناظرہ کے دماغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروق ناظرہ کے ساتھ دماغ کو پہنچتا ہے اور دماغ اُس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے۔ اور صرف تصور مرنی کا اُس سے ہو جاتا ہے اصل مرنی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرتسم ہونا تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی ایک مکان میں باریک سورخ میں سے روشنی کسی چیمہ پر سے منعکس ہو تو اس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی اس تقریر میں دودعوے ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا مرتسم ہونا۔ دوسرا وہی تصویر کا محسوس ہونا بغیر اس کے کہ خارج والی چیمہ محسوس ہو امراول قابل تسلیم ہو سکتا ہے کیونکہ جب رطوبات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا کچھ بعید نہیں مگر اُس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رویت بلکہ اصل مرنی وہی ہے۔ غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک کے مقابل کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے۔ حالانکہ اُس عکس رویت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کے لئے ہے۔ غرض دوسرے دعوے کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے اگر کہا جاوے کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مبہم نہیں بلکہ ریاضیین اُس کا یہ جواب دیں گے

کہ عین سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا کیا جا
اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصر کا اس یعنی مرکز بصر
کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اس لئے کہ کاجہ نقصان عینک سے
کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر ہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شبکیہ پر
روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے
وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے اور اس کا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہو سکتا
اور بصر جس قدر چاہے اس پر پڑے اور اس نور کا مہر خارجی پر بقدر ضرورت واقع
ہونا بغیر واسطہ عینک کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین اس بات کو
ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے اور طبعیین سابق
کہتے ہیں کہ اس کی صورت کو نفس ناطقہ اور اک کرتا ہے اور اس پر حکم لگاتا ہے
خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جس کو میں اور اک کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ دو بروکر
ان چیزوں کو دیکھے جو سامنے نہ ہوں اگرچہ ان اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ
ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی ہیں جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جڑ
یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج
میں ہے بلکہ سرنگوں اور لٹی ہے اور یہ دیکھنا دماغ یعنی اس نرم گوشت کا نام ہے
جس کو بھیجا کہتے ہیں یعنی بھیجی لٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اس کو سیدھی سمجھ رہا ہے
میری رائے میں یہ امر بھی چنداں دو نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف
واقع اور اک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت میں

متبلا ہو تو اُس کا اعتبار جاتا ریگا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے کہ وہی
 نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اُس کی عقلندی پر ضرور ہوگا اور یہ
 دلیل جڑیں کی جاتی ہے کہ دوبرین کیپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق
 بڑھانے پر کبھی اُس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید دعا نہیں اسلئے کہ مشق سے
 صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اسوجہ سے وہاں
 فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آوے
 یا سیدھی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنے کے بعد بھی اُسکو سیدھی سمجھے بخلاف تصویر
 شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اُسکے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ
 صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے کمرے میں صورت جاتی ہے
 یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام مخالفت بجاہتہ کا اپنے
 ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہہ دیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر وہ پردہ تھیں
 میں ثابت نہیں تو دماغ کی جعلی یا اور کوئی جزو پر جا کر منعکس ہو کر سیدھی ہو جاتی ہے
 تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی کیا ہوتی جن لوگوں نے سیدھی کو الٹی
 سمجھنے میں تامل کیا انکو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آجاتا غرض اُس الٹی تصویر کا
 محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت
 بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ارباب بصیرت
 اگر ادنیٰ تامل کریں تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ
 میں جب تک کوئی خیر مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مافی حباتی
 اس مقام میں وہ نقل کسی قدر صادق آتی ہے کہ ایک اونٹ کے گلے میں

کھڑی پہنیں گئی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طیب وہاں موجود تھا انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ کھڑی بھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ طیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اُس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اُسکے گلے کا پھولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے کہا! استقلال وہی نسخہ عمل میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اُس کے گلے پر مارا کہ کھڑی بھوٹ جائے منشا غلطی کا یہی تھا کہ کھڑی کو حلق میں پھنسی ہوئی دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا اُسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت اور محسوس ہونیکا اُسی پر سمجھا اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہے تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فکر بھلی جس کو عام عقل تو بھی اکثر قبول کرتی ہے۔ اور عجب یہ ہے کہ اس خیال کے لوگ اوروں سے تو بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے ہنجیالوں پر انکو کچھ ایسا حسن ظن ہے کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اُن کا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی انہیں کی تقلید کرینگے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہے کہ دیوری رنٹ چالس حکیم لندن نے
جب اپنے شاگرد کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر نقش ہوتی ہے مگر بچے اسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ یہ کرسی یا میز مثلاً سیدھی ہے اور اس امر کی بہت دن تک عادت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن الٹی تصویروں سیدھے جسم کا تصور ہوتا ہے۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اُس شکل کا ہو گا جسکو

ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سیدھا
 نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سب اس کا یہ ہے کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو
 دیکھا تھا اور کثرت استمان سے تم کو ثابت ہوا ہے کہ زمین اور پانی سب کے
 نیچے ہے اور تمہاری آنکھ میں اسکی تصویر الٹی ہو اور جبکہ جہاز کا مینڈا پانی سے لگا ہوا ہے تو جیسا مینڈا
 پانی کو اوپر ہے ویسا ہی تمام جہاز بھی اُسکے اوپر نظر آئے گا انتہی شاکر دے یہ سنکر
 کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اُسکو قابل جواب سمجھا
 مگر قرائن سے ظن غالب ہے کہ حسن ظن سے وہ تقریر مان لیکئی۔ اہل دانش
 سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو سوائے کو سیدھا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہے اگر کیا بھی تو
 کیا جس کا بدل جانا ممکن ہے اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا
 ممکن ہے کہ اُسکو وہ بکری دیکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے
 کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا ہاتھی اُس کو نظر نہ آئے گا میری دانست میں کوئی
 حائل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ کہہ دیا جائے کہ بچہ سیدھا دیکھنے
 کی مشق بیشک کرتا ہے اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھے گا۔
 اگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعوے بلا دلیل کہیں گے۔
 تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہے کہ اُس پردہ کا مقدار بہت کم ہے
 بڑی بڑی چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اُس میں اُن کی تصویر کیونکر آسکیگی حکیم لندنی مذکور
 نے اُس کا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں گنجلکتی ہے چنانچہ پہلی
 صاحب نے شہر ہرمنڈ کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں گنجلتی ہے اس حوالہ
 سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر گنچنا اور چیز ہے اور نظر آنا اور چیز ہے

اُس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ میں نمودار ہوتا ہے مگر نظر مستقداً آتا ہے کہ جس قدر اُس میں ہے علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی کھینچ سکتی ہے اور چوٹی کی بھی گر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چوٹی برابر اُس سے کچھ زیادہ جگہ میں کھینچے تو چوٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہو گا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ جو تصویر وہاں کھینچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُسکو بڑانے والی کوئی چیز ثابت نہیں کی گئی اس لئے کہ رطوبات انعکاس کے لئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت مرسمہ دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ اُس کو اور اک کرتا ہے تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اُسکو اُسی مقدار پر دیکھتا ہے جیسی مرسمہ ہے یا بڑی ہوئی۔ صورت اعلیٰ میں چوٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنکی صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہے کہ ہر چیز کئے گئے ذہاں دکھائی دیتی ہے۔ یا سو اے دماغ کے مقدار بڑانے کا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہر حال اسکا بیان ضرور ہے تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہے یا اور کوئی چیز اُسکو اس غلطی میں ڈال رہی ہے کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گواہ مل سکا خارجی شے ہو پھر مبصر کو زندہ کو کم دیکھنا بھی غلطی ہے۔

اس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر نگاہ چیز ہے یعنی اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہے پھر کیا وجہ کہ جو صورت اُس پر مرسمہ ہے وہ تو نظر آتی ہے اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہے آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش

ہے اسلئے کہ یہ اُس آئینہ میں ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو
اُس میں صورت دکھانے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہیے کہ شبکیہ
بھی نظر آئے اِس لئے کہ حکیم لندنی مذکور نے تصریح کی ہے کہ شبکیہ غیر شفاف ہے
اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس
اسکی حقیقت کیا ہے۔ مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے
جو بالکل آسمان محسوس ہوتا ہے اِس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو فاجح ہی کہو
گئے پھر اگر کوئی چیز کے قائم مقام نہ ہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب انکھیں
کھولتا ہے تو بشرط عدم حامل اُسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہے جسکو وہ آسمان
سمجھتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑی ہے اور انکھ
کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہے اور چونکہ ہر چیز کے
انکھ گئے دماغ دکھائی دیتی ہے اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان
کی یہ حقیقت بتلائی جائے تو حکمت جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور پھر
یہ شہرت قرینہ بھی ہے کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہے مہتاب ہے بصر ہے مگر اس میں
دماغ مختل سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اتنی متصل چیز کو اس قدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔
یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر مرتسم ہوتی
ہے اور وہی محسوس ہے تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ فاصلہ
اُس نفعاً اور خطلاً کا نام ہے جو دو چیزوں کے بیچ میں ہوتا ہے اور اُس کی
تصویر کنج نہیں سکتی لہذا کہ جو چیز محسوس ہوتی ہے اسکا فاصلہ صاف معلوم ہوتا ہے
اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں

ایک پردہ ہے جس پر تصویر مرتسم ہوتی ہے تو چاہئے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک جہاتی ہوں اس کا جواب اُن لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ دونوں آنکھوں میں بنتی ہیں مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کے بنتے ہیں کہ رنگ ہموار ایک شبیہ ذہن نشین ہوتی ہے گو ظاہر ادو شبیہ کا ایک نظر آتا غیر ممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اسکو ثابت کرتا ہے ادنیٰ تامل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہوں مگر جب چیز دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

دو ملکی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر کوئی ہونکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہئے کہ وہ دو ملکی تصویریں بھی ایک نظر آویں کیونکہ یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونگی وجہ سے دماغ میں چارہ شکل صورتیں بنیں گی مگر چونکہ متعدد چیزیں ہر شکل ہونگی وجہ سے ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہر شکل بھی ایک نظر آنا چاہئے حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویریں محسوس ہوں تو چاہئے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا ہر اہم باطل ہے اس لئے کہ شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم والی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اسلئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی مینائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اسکو دو شبیہ

کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احوال کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اس کے فرق آجاتا ہو تو اس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر پردہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہیے کہ کچھ نظر نہ آئے اور اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہم شکل نہ ہوں۔ اور اگر مردک چشم سے روشنی برابر جانیں سکتی تو چار کچھ عینک سے کام لیا جائے حالانکہ احوال کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احوال نہیں ہوتا۔ بلکہ انداز ہی ہو جائیگا یا دونوں تصویر کو ایک دیکھیگا خواہ بغیر یا بذریعہ عینک کے ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام سے اونچا ہو جائے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہم شکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہم شکل ہونے پر ہوتا تو اس صورت میں وہ دونوں بھی ایک نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہم شکل ہونے سے ایک شبیہ ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھ کر اسی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی جاتیں یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو تو دو انگلیاں نظر آئیں گی۔ پھر اگر انگوٹھی کے طرف لی جائیں تو وہ دو انگلیاں نزدیک ہوتی دکھائی دینگیں یہاں تک کہ جب انگوٹھی کے پاس پہنچے گی تو وہ دو انگلیاں جو محسوس تھیں ایک ہو جائیں گی اس سے ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا ایک شبیہ ذہن نشین ہونا ہم شکل ہونے کی وجہ سے نہیں درہم شکل ہونا دونوں کا اُس وقت بھی تھا جب یہ انگوٹھی کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت

ہر شکل ہونا اور قبل اس کے ہر شکل نہونا صحیح بلا مرجح ہے کیونکہ اس اگلی کی صورتیں وہاں
 شبکیہ پرتبنا سے انتہائیکم ترسم میں بہر حال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویت کی جو تحقیق
 کی گئی ہے اسکو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کر سکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن
 نہ ہو لہذا انطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں۔
 دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل
 ہوتی ہے مجھ سے تو جو چیز نکلتی یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کر لیتا ہوں را علم
 حضوری تو وہ البتہ صحیح ہے اسلئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے
 روبرو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ اور اک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ
 پانچواں حس بھی کوئی ہو۔

نامینا۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک
 چیز دو نظر آتا چاہیے۔

بیٹیا۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا وہمی شکل اس چیز پر ملتے ہیں
 جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہے
 ایسی طور پر کہ وہ دونوں خطر مری پر باہم مل جائیں۔

نامینا۔ آفتاب جو جب تحقیق دیوری رنٹ جاس صاحب کے سارے نوکر و
 میل دور سے اسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالمشہر کی چیز کو بھی ایک تو ان دونوں
 رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع قبول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے
 دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دو ہیں آنکھوں کو
 کتنی حرکت دیکھتی ہے جس سے دونوں خط مل جائیں۔

یہاں۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے یہیں کچھ خبر نہیں ہوتی۔
 تاہم حکما نے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ وہ زندہ
 ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور نہ پانچ مل و خل وغیرہ میں اسکی تصریح ہے اس قسم
 کے افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے
 صادر ہو سکیں۔

یہاں۔ مل و خل میں نامطبیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالہ
 لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور
 صواب کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے
 تاہم۔ اشخاص حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ
 ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ ہرآن میں بے انتہا وجود
 دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو غیر لکھا و خالق کے
 موجود نہیں ہو سکتی حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا واحد کے رو سے عقل اول کا
 پیدا کرنا ہمیشہ کے لئے کافی ہو گا وہ بھی بالاضطرار نہ باقتیار اور اگر افعال لمعیہ
 حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اس میں
 عقل لگانکی ہم ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ
 حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جب تک ثابت نہ ہو
 آپ کا دعویٰ ثابت نہ ہو گا۔

مادر زاد بہر۔ اور شنوا کا مناظرہ

بہرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے دو برو جو بے سبب منہ بلایا کرتے ہو سو کیا حرکت ہے۔

شنوا۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اُسکے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بہرا۔ بات کیا اور سننا کیا۔

شنوا۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل

میں داخل کرینکے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا۔ اُس کا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بہرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے کہ عقلاً

ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلایئے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا۔ حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اس میں سے نکلے

جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقادیمہ میں سختی سے قلع و قلع

ہونکی وجہ سے ہوا جب مضبوط ہوتی ہے تو اُس میں تہوج ہوتا ہے پھر

وہ تہوج بشکل خاص پھیلتا جاتا ہے یہاں تک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی

اُسکو بھی اپنے مشکل پر مشکل کرتا ہے۔ پھر اُس کا صدمہ جب اُس عصب پر پہنچتا ہے
جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر
کسی چیز کو کپنچنے سے ہوا کرتی ہے۔

بہرا حقیقت آواز کی اب تک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اسکی مختصر سی تعریف کیجئے
شنوا بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس توج کا ہی نام ہے جو ہوا میں ب
قرع و قلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے اُسی قرع و قلع کا نام رکھا ہے
مگر صاحبِ مواقف کہتے ہیں کہ اُن لوگوں کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت توج آواز کا
سبب قریب ہے اور قرع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ اہست اُس کی
بیہی ہے محتاجِ تعریف نہیں۔

بہرا۔ یہ عجب طرح کا بیہی ہے کہ میں بتیرا فکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا
جناب اگر آپ کے پاس بیہی ہے تو آپکو مبارک مجھے اسکی تعریف بیان کر کے
سمجھائیے۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اُسکا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے قنوت
صرف یہ مقصود ہے کہ بمصداق علم شے یا زہل شے کے اگر اُسکا تصور باوہ
بھی ہو جائے تو اُسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور عت
بھی کوئی چیز ہے اور صاحبِ مواقف جو کہتے ہیں کہ وہ بیہی ہے محتاجِ بیان
نہیں اگر اُسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بد اہست کی وجہ ضرورت بیان
نہیں تو پھر آپ کیوں بخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے
کچھ بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو یا بہت تو درکنار اسبابِ حدوث جو
بیان کئے جاتے ہیں ان میں اقسام کے کلام ہیں اگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ

یہی ہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہو سکتی تو یہ عجیب بات ہے کہ جبکہ ہر شخص جانتا ہے
اسکی ماہیت معین نہ ہو سکے اور تطبیقات کی ماہیات اور حالات بے دہرک
بیان کے جائیں حالانکہ نہ انکو دیکھنا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنو!۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک
کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باصرہ سے ہو سکتا ہے نہ لامہ سے
نہ ذائقہ سے نہ شمار سے بلکہ اس کا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔
بہرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنو!۔ ایک قوت حاستہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔
بہرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا
سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو ان دونوں میں ایک بھی عمر بہ سمجھ میں نہ آجیگا۔
شنو!۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں کر سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل
مان لو گے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کرو گے تو وہ تمہارا علم مطابق
واقع کے ہو گا اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانو گے اور اسی جہالت پہ
رہو گے تو عمر بہ جہل مرکب میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

بہرا۔ جناب میں آپکو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت
عز و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آگیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل
میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ انکو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے
تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے انکو کمال درجہ کی عقل
عنایت کی ہے اسلئے انہوں نے ہر ضرورت کو پوری کر نیکی تدبیریں کی ہیں چنانچہ

جب انہوں نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کرنے والی چیزوں سے بھرا ہوا ہے جن میں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بہرا ہوا ہے اور اسکے پہلے انہوں نے اپنے کانوں میں ایسے پردے پائے کہ ادنیٰ حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے کلری کے باریک جالے کہ توڑی خفیف ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ پھر انہوں نے اُس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبوں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ وجہوں میں تماس و تصادم ہو تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اسکا متوجہ کانوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اُس خاص حرکت سے خاص قسم کا ادراک کر لے جسکو حروف کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پھر دوسرا خاص حرکت اسکے بعد کیجائے جس سے دوسرا حرف پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ہوا ہو جائے جیسے تاری برقی میں ہوتا ہے چونکہ ایجاد تاری برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اسکے موجد نے اُسی سے کمالا غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامہ سے متعلق ہے۔ اسی کو سماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برقی کی ہوا میں ہوتی ہے اُسکو آواز کہتے ہیں اور جسکے کان میں پردے نہ ہوں یا قوت لامہ وہاں کی باطل ہوگی ہوا اُسکو بہرا کہتے ہیں۔

شنو! جناب بات تو آپ نے معقول تہائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر یہ ہے کہ اسکی توجیہات میں آپ اوقات ضائع نہ فرماویں مجھے یقین ہے

کہ جہات آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اسکو کچھ تعلق ہوگا اس باب میں جو کچھ آپ تصور کریں گے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے محسوسات اور وجدانیات سے متعلق نہیں۔ بہروں کی محفل میں آپ کی ان نازک خیالوں کو تو فریغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو اونکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنگ کا بے اختیار ہونے لگے گا بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بآسانی شکل تہوج قبول کر لیتی ہوگی لیکر تہوج ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں۔ بخلاف حلق و ہوا کے کہ وہ دونوں نرم ہیں اسوجہ سے تہوج ہوا کا جسم بچھو نہیں ہوتا اس صورت میں بھی ہوا کے بہنے میں بھی تہوج پیدا ہوتا ہے اسکو تہوج ب رطوبت کے بآسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اس تہوج ضعیف کو یہ تہوج قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اس تہوج کی باوجود عدم معارض کے آخر تدریج گنتی جاتی ہے اور تہوج کسی حد تک جا کر فنا ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہوئے پانی کا تہوج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنو۔ گویا ہر عقل گواہی دیتی ہے کہ تہوج ضعیف کو تہوج قوی فنا کر دے مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے تہوج باقی رہیں اسوجہ سے کہ تہوج صوتی کسی خاص قسم کا تہوج ہو اور تہوج ہبوب دوسری قسم کا۔ اور پانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ تہوج محسوس ہے اور یہ تہوج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں۔ بہرا۔ تہوج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تہوج صوتی کی خصوصیت اور پایہ الامتیاز بتائیے۔

شنو۔ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو

جو ہیں معلوم نہیں۔

بہر اہم مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اُس کا تصور مجھے ہو سکے
وہ اب تک نہ ہوا ہے سبب اُس کا بتایا گیا کہ متوجع ہوا میں ہوتا ہے اُس متوجع کی نسبت
یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی متوجع نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جس کا علم نہیں خیر اُس کو بھی
مان لیا مگر آخر اُس کا متوجع ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ ہر متوجع
دوسرے متوجع سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا جدا حروف
اور باتیں نہیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس میں آدمی مثلاً ایک مغل میں
اگر باتیں کریں تو چاہئے کہ جہاں تک انکی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اس لئے
کہ اُن متوجعوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا متوجع بنے گا کہ اُس سے کوئی بات
نہ بن سکیگی حالانکہ یہ امر شاید ہے کہ ہر شخص اُس مجلس میں جسکی طرف متوجہ ہوتا ہے
اُسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے متوجع اُس متوجع خاص کو بگاڑتے نہیں حالانکہ
مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر متوجع کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی
شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شارح تجربہ نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ
ہوا کا شکل شکل خاص حقیقہ نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً شکل کا اطلاق کیا جاتا ہے
اگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا ہم نے مانا کہ وہ شکل نہیں
آخر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو انکو بھی اقرار ہے اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ
صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں مفار و دوسری کے ہے پہلے جہاں

کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایہ نبی کیفیت پیدا ہوگا جس سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیاں مختلف رنگوں کی ایک مکان میں ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تماکز باہمی انکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موصوع او محل ملے گا وہی ایک ہوا ہے بسیط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ توج صوتی وقت واحد میں مدعین تک پہنچ جاتا ہے یا بتدریج۔ اگر وقت واحد میں پہنچ جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے اور اگر بتدریج پہنچتا ہے تو اگر ایک کان بات کرنے والے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ دوسرا وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ توج قریب کے کان میں پہنچے گا اور بعد دوسرے کان میں درجہ تدریج باطل ہوگی اور اتعال توج میں کتنی ہی سرعت فرہن کیجئے تقدم و تاخر اس صورتیں لازم آئیگا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دوبار سنا جائے اسطور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے اور دوسرے کچھ نہ ہوگا۔ اور ادھر لام کے وقت اور دھر الف اور ادھر ج کے وقت اور دھر لام سنائی دے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہوا اور سمجھ میں نہ آئے۔

شنو! جائز ہے کہ دونوں کانوں میں اس قدر فاصلہ ہو کہ توج تدریجی میں تقدم و تاخر نہ رہے۔

بہرہ۔ جب توج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار کیا اجتماع نقیضین کا اعتراف ہے۔

مشغول۔ چونکہ یہ امر مشاہدہ ہے کہ دو آوازیں آتے آتے اسلئے گو عقل کے خلاف ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا۔

بہر ا۔ قرع قلع عقیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرع قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور تموج بھی ہوگا مگر اُس تموج میں آواز کہاں سے آگئی کیا اُن دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے کل ٹپری یا ہوا میں تھی جسکو اُس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوگی تو اُن اجسام کے ساتھ اسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ توالد ہے یا بلا مناسبت اور میرا سوال اُس مناسبت میں نہیں کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آوازیں کیا مناسبت ہے اُسکے بعد میں یہ بھی پوچھوں گا کہ اُس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونیکا کم کیا ہے جس طرح میں ہوا کے تموج پیدا ہونیکا کم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اُن اجسام کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اُس سے تموج ہوتا ہے اسی طرح اُس آواز کے پیدا ہونیکا کم بتلایا جا مجھے یقین ہے کہ اسکالم آپ مزور بتلائیں گے اسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اُن چیزوں کالم آپ بتلاتے ہو جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھ ہوؤ نے سنا چنانچہ دعوے ہے کہ الہیات کے کل دلائل میں حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا اور اک محال ہے باوجود اسکے حق تعالیٰ کے کل حالات بتلائیے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو برا سے نام پیدا کیا یعنی حق تعالیٰ

کے فعل کو اُس کی تخلیق میں کچھ فعل نہیں پھر ہر عقل کے کام بالتفصیل بیان کئے جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جملہ کار و بار عقل مآشر کے متعلق کئے جاتے ہیں حالانکہ کسی حکیم نے یہ نہ کہا کہ میں عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا یا عقل مآشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا یا میں بہرہ دعویٰ ہے کہ الہیات لیاات و قطعیات میں خیر مضائقہ نہیں وہ ملی ہی ویسی ہی ایک آدمی یہاں بھی لگا گئے۔ وہاں تو یہ لم حایا گیا کہ بوجہ تجو اور تو متصرف عقل اول صادر ہوئی یہاں کیا کہنے کا اجسام متصاومہ اور صورت میں کونسی وجہ جامع ہے وہ اجسام میں یہ عرض وہ مرئی ملموس ہیں یہ مسموع۔ اگر تصادم کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت تاس کل نام ہے جو انتزاعی ہے اگر انتشار انتزاع کو دیکھیں تو دونوں جہیں ایک قسم کا فعل و انفعال ہے جسکو مسموع سے کچھ تعلق نہیں۔

شنو۔ بدیہات میں اس قسم کی بحث نہیں کی جاتی یہ نظریات کی شان ہے کہ نظر و فکر کے ایک بات معین کریں۔

بہر۔ حضرت پد ہی اگر ہے تو وجود آواز کا ہے کلام اُس کے تولد میں ہے کہ قرح و قلع سے جو تہوج پیدا ہوتا ہے اُس میں آواز پیدا ہونے کی کیا وجہ اور اُس کی حقیقت کیا ہے اسکے نظری ہونے میں کیا تا مل چونکہ کل موجودات کے احوال بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بدیہات کے حقائق وغیرہ کی تہج اور تشریح کرتے پھر آگے بڑھتے یہاں یہ شعر صادق آتا ہے

(تو کار زمین را بگو ساختی) مجھے آپ کی عقل سے حیرت اور شکایت ہے کہ بدیہات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں تہج ہے اور خوض و فکر

وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپ سے پوچھتا ہوں کہ حدوث آواز کے لئے سوا سے قعر و قلع دوسرے جسموں کا شرط یا ایک ہی جسم اور ہوا اسکے لئے کافی ہے۔ صورت اولیٰ خلاف واقع ہے اسلئے کہ سیٹی کی آوازیں ہوا کے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوا کے سوا دوسریوں کا قعر و قلع وہاں نہیں اور آواز موجود ہے اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اسلئے کہ باوجود زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی حالانکہ یہاں قعر و قلع دونوں موجود ہیں۔ پھر شراح تجرید رحم وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ قعر و قلع کی قارع کے ساتھ اور مقاومت متعلق کی قلع کو ساتھ شرط ہے اسوجہ سے روئی میں قعر و قلع ہو تو آواز نہ آئیگی۔ اس میں یہ کلام نہیں کہ حکماء نے رعد و صافقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دھانی اداہ متعل ہو کر حرکت کرتا ہے اُس سے ابر میں قعر و قلع ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ بخارا میں جھکو ہوا سے مطوب کہتے ہیں اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہوگا وہ جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزا ایسے ہیں جیسے روئی کے اجزا دھنکنے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔

مولف نڈا کا دیکھا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کیساتھ میں کسی جگہ پر تھا کہ ایک بارگی چھوٹے چھوٹے زم اجزائیں روئی کے ہر طرف متحرک ہونے لگے جنکی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ تھے اُن اجزا کے حامل ہو چکی وجہ سے برابر محسوس

ہوتے نہیں تھے چونکہ کپڑے ہمارے ترنہ ہوئے اسلئے اسکو ابر کسب میں نال
ہو واجب بچے والوں نے کہا تم لوگ ابریں کھڑے ہوئے تھے اور اس کے
حالات دریافت کرنے لگے اسوقت ہمیں معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح
مؤلف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک کہ مینار نظروں سے غائب
ہو گئے اور مسجد شریف میں بتدیج ابر بہر گیا ہم لوگوں کی یہ حالت ہوئی کہ گھٹنے
لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا اس قدر تاریکی ہوئی کہ
عشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزا اسی قسم کے تھے جو
پہلے دیکھے تھے حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزا اور اجزائے
دخانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ نسل دعویٰ کے مقاومت انہیں نہیں ہوتی
اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزائے نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ
مقاوت نہیں کر سکتے باوجود اس کے وہ آواز جو نہایت سخت اجسام کے تھام سے
بھی نہیں ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے حالانکہ شرط مقاومت فوت ہے
بہر اگر آواز کے لئے متوج ہوا کا شرط ہے تو چاہیے کہ افلاک کی
حرکات سے آواز نہ ہوں حالانکہ حکماء کے قائل ہیں چنانچہ شرح مواتف کے
حاشیہ میں چلپی رحم نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اگر
عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکا و قلب کی وجہ سے
افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آوازیں اور اسی پر علم موسیقی کی بنا ہے
غرض حکمائے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے

افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بہرا۔ وہ چونقارہ کے آواز کی مثال دی گئی اسکی کیا کیفیت ہے۔

شنو۔ اُس کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں

بہرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کو اگر مجھ میں سامعہ

نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہ ہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔

شنو۔ تمہاری عقل میں اُسکے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں چیز

کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات شخصہ کو حذف کر کے کلی بنالیتے اور عقلی ہوتی جس میں عقل تصرف کرتی۔

بہرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حروف کیا چیز ہے۔

شنو۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حروف

اُس کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صورت کو عارض ہو کر اُسکو دوسری

صوت سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اسکے حدت یا نقل میں ہو یعنی دو صوت

ماثل فی الحدت یا فی النقل کو باہم ممتاز کر دینے والی کیفیت مسموعہ کو حروف

کہتے ہیں بمقصد یہ کہ حدت اور نقل آواز حروف نہیں اسلئے کہ اُسپر صیادق نہیں آتا

کہ احد المائتین کو دوسرے سے ممتاز کر دے اسلئے کہ وہاں سوائے حدت

مشترکہ کے کوئی صفت مینہ نہیں بخلاف حروف کے کہ سوائے مماثلت فیکوڑ

کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اُن دونوں کو باہم ممتاز کر دیا اور غنۃ او

گرانی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بد آوازی اور رازی و کوہی اور حروف

نہیں اسلئے کہ یہ امور سموع نہیں اسلئے غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود سموع ایک ہونے کے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی اُسکا عکس ہوتا ہے۔

بہرا۔ شراح مواقف نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور جہارہ و خفائینی بلندی و پستی کے سموع نہ ہونے میں کلام ہے۔ وجہ اسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز اور مدرک ہیں اور ادراک اُن کا نہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جنکا ادراک واہمہ سے ہو پھر اگر سموع بھی نہ ہوں تو محسوس مدرک نہ ہونا اسکا لازم آئیگا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی سموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

تشنوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑا دیں گے کہ وہ کیفیت سموع ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اسلئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بہرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھی ہوئی ہے جو اُن کی سوچی ہوئی تعریف کو آپ نے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماء سابق نے محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد سے اسکو نکال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مدد دینے والی نہیں۔ اب میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی لغز سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولہ کیف سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز

اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اُسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیف سے ہے بخلاف اُس کے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سے ہے چنانچہ شراح مقاصد نے اُنکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذوا جزا ہے جسکا اندازہ اُسکے اجزاء سے ہو سکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جاتا ہے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گرنے چار گرنہ کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اس جز کا کل چار چند ہے۔ شراح مقاصد نے اس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اُسبیں لگتی جیسے جسم کی مقدار بواسطہ کم متصل کے دراع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہیے کہ معروض حروف کا کیفیت صوریہ ہو جسبیں اجزا نہیں لگتے کہ کیفیت غیر تجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو انہیں بھی اجزا نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذوا جزا ہے نہ معروض پھر کثرت کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جاتا کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جوہر ہے اور وہ ذوا جزا ہے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدابیط ہے ذوا جزا ہے مقدار یہ نہیں اور حروف اجزاء مقدار یہ کلمات میں اس اعتبار سے قول کا مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے اب یہی بات کہ کم کیف کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ حروف کو مقولہ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولہ کم سے یہاں بھی اعتراض

وارد ہوتا ہے محسوسات میں یہ اختلاف کیا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اُس وقت یہ توضرؤ کہا جائیگا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب یہ حال ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور حجتی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب انہیں وہی ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے ہیں اُن کا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ یہی کہہ کر ٹالیں تو میں ہرگز نہ بانوں گا بلکہ اسکو بدانتہ و ہم کہوں گا۔

شنو! جناب آپ نے اعلیٰ درجہ کی موشگافیاں کیں اور عقل سے اتنا کام لیا کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے باغ کی انگو سیر کریں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپ کو اُس شگفتہ باغ میں داخل ہونیکارا سہل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صد ہا آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز راگ سے نہایت واقف تال و سر سے بخوبی خبردار جبکی الپ اس غضب کی کہ دلوں کو ہلا دے مگر کی گٹگری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز نہایت دروہا سُریلی باریک آواز سے ایک طرف بیٹھی گاہری ہے۔

بہرا۔ قطع کلام ہوتا ہے تصور معاف ہو اُنکی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا جملات ہیں یا چیتاں یا میری اور اک میں کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری

سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اُس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک
ایک اصنافی چیز ہے بہ نسبت تبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے
بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اُسکو محدود فرمادیجئے
کہ وہ آواز کس چیز باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے ان
غیر معلوم اشیا کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرمادیجئے کہ مجھ میں بھی
آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوا سبک
نکلنے سے وہی آواز ہونے آخر حلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہونیکی کیا وجہ
شمنوا۔ آپ جو کھا نستے ہوا اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو
ہم کو سنائی دیتی ہے۔

بہرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اُسکا حال پوچھتا

پہرتا تھا عجیب بات ہے۔

یاد درخانہ و من گرد جہاں سیکردم آب در کوزه و من تشنہ دہاں سیکردم
بیشک میرے حلق سے ایک چیز ماس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کہانی
جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چہل جاہیگا اب مجھے یقین ہوا کہ یہی
آواز ایک انجھ موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بھر دیتی ہے اور غالباً اُس
گانیا والی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اُسکا حلق بحسب جسامت
تنگ ہوگا اور جس کا حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اُس کی آواز زیادہ
موٹی ہوگی بہر حال آپ کی توجہ سے ایک بات تو سمجھ میں آگئی اب سب الفاظ کو
اسی پر قیاس کر کے کچھ نہ کچھ خیال کر لوں گا۔

شنو! جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہو گا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس اربعہ سے متعلق ہو گا جس سے آواز ادراک کا ممکن نہیں۔ اب آپ اچھا مہربانی اس میں رائے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم سموعات کیا وسیع اور حیرت خیز ہے۔

نعرہ وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آوازی فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اسکی آواز اور حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سر زمین رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں بے تاب ہے وہاں ایک بہرہ بھی بٹھے اُن لوگوں کی حالت دیکھ کر تعجب ہے اور رول میں کہہ رہا ہے کہ ان حقا کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشائستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اس کے حسن سے کچھ کام نہیں صرف آواز پرست ہے شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعری جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر عشق عیش کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نشیب و فراز وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اسکی نظر عورت پر رہے نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے سخن حسن پرست کو اس کے حسن و جمال میں وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش دیوار بنا ہوا ہر نفس خوش آوازی پر جان دینے والوں کی یہ حالت ہے کہ گویا ان کے گلوں پر خنجر چل رہے ہیں۔ اس میں متقی بھی آن پھنسا ہے جو بیقرار ہے کہ کسی طرح وہاں نکل جائے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعض ایسے لوگ بھی اس مجمع میں شریک ہیں کہ اسکا

گمان اُن کو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کیونکہ صرف اُس عورت سے تعلق ہے کسی کو اُس کے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو رنگ سے کسی کو الفاظ سے کسی کو معنی سے کسی کو نظم سے اور کسی کو کچھ چیز سے تعلق نہیں بلکہ شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طامی ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں اسلئے کہ کسی میں وہ لذت وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً رنگ کی وجہ سے اور کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے میں ہر حال ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہ ہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک ہی عورت گاہری ہے پھر اُس پر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی ہیں عورت کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبارات کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشابہہ کر رہا ہے جس سے اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں ہر چند یہ کثیر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو دیکھ رہا ہے دوسرے کو خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا ایمان صورتوں میں بتائیں جو اگر کثیر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اُسکو دوز نہیں لے سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور

رو یا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اُس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوتیں
موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اُس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔
اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں
کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی من حیث ہو
کلی محسوس نہیں ہو سکتی اس لئے ہم یقیناً کہہ سکتے کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان
تمام صورتوں پر منبسط اور محیط ہونکی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے جو
فی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات
جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اُس کا لہو موجود جزئیہ
میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اُس کا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اسلئے
کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امر غریب اس کے ساتھ ملے
اس لئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا
کہ وہ تعینات منظم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منظم الیہ۔ اس صورت میں لازم
آئیگا کہ باہیت غیر متعین ہو اور تعین باہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقضی
یہ ہے کہ منظم اور منظم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہو اور اگر انضمام
کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئیگا کہ تعین باہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض
اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منظم موجود ہے یا
معدوم اگر معدوم ہو تو اُس کا انضمام کیا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منظم خود بھی تعین ہوگا

کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں پھر اسکا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنظم ضرور موجود اور متعین ہوگا پھر اُس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم چاہیگا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منقطع موجودہ فی الخارج میں ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منظم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اُس کا اسی صوت پر ہو۔ اس لئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منظم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منظم ہو سکے غرض یہ ثابت ہو گیا کہ صوت اپنی ذاتی تعین سے تعین ہے اُسکے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اُس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت مجمع ہو چکے پہلے سے گاہری تھی تو اُس وقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جوں جوں مجمع بڑھا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پھر اگر مجمع کی برخاست ہو جائے اور وگاتی رہے جب بھی وہ آواز موجود رہیگی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہ ہوا بلکہ اُن صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت صفت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صورت ہا جس سے ان صور حادثہ میں اُسکا تجلی ہوا مستحکم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس تعین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صورت صفت تھا بعد حدوث و فنا ی صورت بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر مغائر صوت معلوم ہوتی ہیں سوائسکی وجہ یہ ہے کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو حتمی مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورتیں باعتبار ایک

تقین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اس وجہ سے کسی کا محل کسی نہیں ہو سکتا جس سے باہمی سببانت صورت ثابت ہوتی ہے مگر یہ نہ خیال کیا جائے کہ اس باہمی سببانت سے نفس صوت اسے علیحدہ ہو گیا بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صوت کے شیونات اور تقینات ہیں جن کا منبع اور منشا ہی ایک صوت ہے جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علیحدہ مشابہ نہیں ہو سکتی اور جو مشابہ ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر چند اوصاف و اضافات ان میں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کر سکتیں جیسے برقی تقین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گونا نام اور تقین جدا ہو گیا بلکہ وہاں ہی سمجھا جائیگا کہ برف مظہر اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف تقنی وغیرہ میں تنزل کر کے صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب مرافق ذاتی اور مرتبہ اطلاق کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے ساتھ نہیں کہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چند صوت ان صورت خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اس نے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اس لئے کہ حلول و اتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغایرت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جن کسی آدمی میں گہس جاے یہاں تو وہ تمام تقین

اظہار و شیون صوت کی ہیں۔

بہرا۔ اب بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں یا مختلف اقسام کے

اور وہ آتی ہیں یا زانی۔

شکوہ۔ مواقف میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہیں مصوتہ اور صامتہ مصوتہ حروف مدولین ہیں جو ساکن ہوں اور اُن کے ماقبل کی حرکت اُن کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامتہ ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پھر بعض حروف صرف زانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آتی جیسے تا طا دال وغیرہ جن کا واز کرنا ممکن نہیں۔ اور بعض آتی شاہ زانی ہیں مثل را حا خا کے جنکے افزا آتہ چند بار متوار دہوتے ہیں۔

بہرا۔ حرف کی حقیقت بتلانی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت

کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع قلع آتی ہیں جبکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لاوصول کا نام جو دونوں آتی ہیں پھر حروف زانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوتہ و صوامتہ کے ناموں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مدولین ہیں ہے اور باقی حروف میں صوت نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صموت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف مد کے سلب سب میں معتبر ہے پھر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہیں تو ان اعدام میں تماکز کیسا اور اگر اعدام اضافی لیا جائے تو بھی صوامتہ تین سے زائد نہیں ہو سکتے خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میں آئے پوچھتا ہوں کہ لوگوں نے یہ کیا یہ غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے

بات کو سوں پہنچائی جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے لہٰذا قلع و قمع سے جو ایک مومن متوج پیدا ہوتا ہے علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اُس کی شکل خاص کو بگاڑینگے لئے کافی میں اس لئے کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکر کہا کر ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کہاے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگی تو وہ متوج خاص جسے مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیے اور اُسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اسکے کہ تفرق و متوج سے بات بگڑ جائے ہر ستون کے قریب بات کا مسموع ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں راز کی باتیں بھی کہی جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوائی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونوں کے پاس اس کا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہوگا تو طرزم یعنی اُسکا کیفیت ہوائی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے کہ بات یعنی حروف مجتہدہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجوہات کا باطل ہو گیا۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون اُنکا کو سوں پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اسلئے کہ جب وہ منہ سے نکلیں تو بجز حرکت آینی کے مقصود تک پہنچنا انحال ہے حالانکہ بالاتفاق متکلمین و حکما انتقال عرض کا محال ہے۔ حکما نے حرارت اور بو کی حرکت میں یقین دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزاء متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اُسکے بعد عقل انتقال دوسرا شخص بو اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے علامہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے اُنہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے

ہر ایک جز میں ہوا اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مائل مستقل قائم ہے اور جہاں تک
 ہوا اور حرارت ہوا میں پہلی ہوئی ہے لا تعد ولا تحصى امثال ہوا اور حرارت کے قائم ہیں
 اور ہر آن میں تجد و امثال امکا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں
 اور یہاں بھی اتقال عرض میں ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہو گا کہ ہوا سے محدود
 میں لا تعد ولا تحصى امثال ہر حرف کے قائم ہیں مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ جب کان
 کے عصب مغز پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہ ہو کیونکہ مقام سمع میں ہوا کے
 صد ہا جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہونا اور
 باقی کا احساس نہ ہونا ترجیح بلامرغ ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہو گا حالانکہ
 بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ
 کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجد و امثال ثابت ہوتا جیسے صوفیہ تمام
 اشیائیں اُسکے قائل ہیں اسلئے کہ وہ حرف جہاں پیدا ہو گا وہیں فنا ہو گا پھر دوسری
 آن میں اُسکا مثل جز مجاور ہوا میں موجود ہو گا اور وہ بھی وہیں فنا ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس
 ہر آن میں ایک جز ہو گا وہیں اُسکا فنا اور دوسری آن میں اُس جز کے مجاور جز میں
 اُسکے مثل کا وجود ہوتا جائیگا یہاں تک کہ وجودات امثال کا سلسلہ ختم ہو جائے
 ابتداء تولد سے آخر فنا تک اُسکی عمر بھی جائیگی پھر عمر کو کسی آواز کی جھوٹی ہو جیسے چٹی
 کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ
 ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گوحا تو اردو توالی امثال کی وجہ سے ایک
 سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ کی آواز پندرہ میل مسافت پانچ
 دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی فرض کی جائے

کہ اُسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پھر آواز کے ساتھ چلیں تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی رہی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اُسکے امثال کا تجد و ہوتا رہا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ عمر ہر حسا ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت تجد دی ہے۔ حکماء کے نزدیک یہ بات اعرض خاصہ میں لازم آتی ہے اور اشاعرہ کے نزدیک کل اعرض میں تجد و امثال ہوتا ہی اور مضمون کے نزدیک کل عالم میں۔

پھر اگر غور کیا جائے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہو اور ہوا اسکا محل ہو جس طرح اکثر حکماء قائل ہیں کہ نوجہم ہے اور ہوا اسکا محل ہے کیونکہ جس طرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ وہ تو ہوا کو پھاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ تموج ہوا کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض اس لئے کہ مثلاً حلق کے قرقع و قلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے اگر کسی سخت جسم سے ہوا میں شدید تموج پیدا کیا جائے جب بھی اُس سے ایذا نہیں ہوتی بخلاف آواز قوی کے جسکی ادیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا کو پہاڑ کر پردہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ کہ ہر متحرک جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت جسم کہلایا حالانکہ بحسب تقریر بالا اسکا کوئی ثبوت نہیں پھر آواز کے جسم ہونے میں کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تموج صوتی کے بعد پردہ گوش پر ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے کینہنے

سے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا گون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ پہلے تو وہ متوج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اُس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

۱۰ اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہیے کہ سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اسی کے پاس ہوا اور جس میں صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہو گا اور حقیقی متکلم سبب کلام ہو گا نہ متکلم۔ غرض کلام نہ قرع و قلع کا نام ہے نہ متوج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے کہ ایک ایسے جو بہر با جسم کا نام ہو کہ جب اُس کے شرائط موجود ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ اُس کو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچہ مکہ مذاق معقونی میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چنداں مخالف بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی سبباً فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اُس کو تشخیصات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اُس کا نام کلام ہے اور محل اُس کا ہوا ہے۔

خمیر اسکو چھڑائیے اب یہ بتائیے کہ بات کر نیکے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اُس مضمون کے اجزائے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی با محاورہ اُلو مرکب کرنا۔ ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اُس کے مخرج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہو ا کو استعمال کرنا سوائے اُس کے عوارض خارجیت کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم

ذات کلام کی تخیل حالت معاملہ پر نظر اٹھانے سے کلام میں وہ جو کچھ کہے اسکو سننا اور
 اور اک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سوان تمام افعال کی طرف توجہ نفس متوجہ
 رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر ہر
 آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے گئیں
 ان میں سے اکثر افعال براہ جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا کہ ہر آن مختلف
 افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر ان تمام افعال
 کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنیوالا کون ہے طبیعت نہیں ہو سکتی
 کیونکہ یہ حرکات و سکنات اور طبیعت سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے
 ہیں اور سوائے نفس اور طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر
 ہوتے ہوں اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو اور وہ محال ہے۔
 بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور متلزم محال کا محال ہے اسلئے
 بات کرنا محال ہے۔

شنوا۔ لا یصدر عن الواحد الا الواحد متحققین کے نزدیک مخدوش ہے تو
 جائز ہے کہ تمام افعال نفس و طبیعت سے ہوں اگر کئے امور کو طرف آن واحدیں
 نفس توجہ کرے تو متحققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔
 بہرہ۔ اگرچہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسئلہ مقدمہ کو بگاڑا مگر
 جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم عقل رکھتے ہیں
 کوئی طریقہ اس کا سیکھ جاتے اور اس پر عمل کرتے ہماری عقل کے نیچے سے ہماری پاس تو
 یہ ثابت ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھ کر منہ چڑھا

ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔
اگرچہ حکمائے آواز کو کیفیات ہوائے قرار دیا ہے مگر اسپر کوئی قوی دلیل
 نہیں ہوائے اس کے کہ اتفاقاً ہوا رگنذر صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی
 آواز سنی جاتی ہے اسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجیسیگی غرض آواز کا سمع ہونا
 یقینی ہے یہی بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے وہاں
 استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور
 دلائل اتنی سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہ ہوں ثبوت اسکا اس مثال سے
 ہو سکتا ہے کہ دو شخص شلا کہیں آپس میں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل
 سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دونوں دو نوکے
 عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خرف و شانہ عداوت
 کی نمائش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود چھوٹا
 کہ او باتوں کے مجموعوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل
 اتنی مفید قطع نہیں۔

اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و
 انبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہو حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت
 نہیں پھر وہاں آواز کسی جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جیتک کسی جسم کو
 بدلائل نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ اُقتوت
 یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جو ہر ہے جب آواز وہاں

جو ہر مٹی تو زمین پر اسکا عرض ہو ناممکن نہیں ورنہ انقلاب باہیت لازم آئیگا اور جو ہر مٹی سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل جو ہر لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تداخل پانی کیساتھ ہوتا ہے۔ اگلیا جاباے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جو ہر نہیں بلکہ قیام العرض بالجبر ہے جو جائز ہے تو جاباے اسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا پڑیا کا رنگ تو ظاہر ہے کہ اسکا رنگ توڑی پر میں بہت دور تک پھیل جائیگا۔ اور پانی کو گھٹین کر دیگا۔ یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کیساتھ قائم ہے بلکہ اس رنگ والی چیز کے اجزائیں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اس رنگ والی چیز کے مستقل اجزائیں ورنہ آتھالہ جو ہر کا عرض کیا تھا یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ تھلہلہلہ پانی سے علیحدہ کر لے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکل جمع ہو جائیگی اور پھر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزائیں کر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جو ہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم قلبی کے خیال کیا جاتا ہے عرض جسم رنگین پانی کے جسم میں برابر طول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہی طرح آواز بھی جو ہر ہو اور ہوا میں طول کی ہوا اور اس کا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً ان لوگوں کے مذہب پر جو اس کی جوہریت کے قائل ہیں۔

پھر چونکہ آوازیں اتعال محسوس ہے تو اسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ
 اوپر مذکور ہوا اسلئے وہ متعین بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحین والا متعین بطاہر اس پر صادق آجگا
 مگر تحلیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علیٰ ہذا القیاس فراغ مہوم بھی وہاں صادق
 آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں حیز والا جسم متعین کی وجہ سے ہر
 اسکو احاطہ کر لیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے حیز اپنی حالت پر باقی رہیگا۔
 پھر اس آواز کے اوزع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قریع قطع
 سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بندوق
 اور نفاہ اور حیوانوں کی آوازیں اوزع مخالف ہیں علیٰ ہذا القیاس حیوانوں کی
 آوازیں میں بھی باہم مخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک نوع کی اصناف میں جسکا اتحاد
 جنسی اور مخالف نوعی و معنی و شخصی سامع کے واسطہ سے سمجھا جاتا ہے۔ پھر آدمی
 کی آوازیں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے یہاں ایک نفس آواز ہے
 جسکا اطلاق تمام آوازوں پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی
 وہ آواز جزئی جتنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک
 نہیں اسلئے کہ اسپر آواز خارجیہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اس کا
 اس کے وجود پر دلیل تین ہے البتہ اس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے
 اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض
 کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز نہجی
 اس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں تو کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی
 موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور حیز اس کا

وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سینکڑوں آدمی اور ہزاروں چوئیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ کب اس آواز خاص یعنی (آ) کو سُن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول نفوس آواز بیٹھ ہے اسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو متوکر کیف سے ہے جسکی تجربی بالذات نہیں ہو سکتی پھر بمنزہ جسکو آواز کا فرو کئے یا کیفیت وہ بھی بیٹھ ہے عرض (آ) جو مسموع ہے ہر طرح سے بیٹھ ہے اتنے بڑے چیزیں جسکے اجزا ظاہر الاقعد و لاخصی میں متدہونا اسکا قرین قیاس نہیں اسلئے کہ متدہونہ کو اجزائے مقدار یہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی جزو مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جزو مسافت میں ایک ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو شہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (ا) سے گلا حصر قوی ہیکل شخص اور چھوٹا (ا) کا ایک ہی سنتا ہے اگر ایک ایسی نئی بنائی جائی جسکے سرے پر نہایت باریک سولخ ہو اور وہ عصہ بنش سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اور اگر اس نئی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چوئیاں بھی ایک ہی (ا) سُننے لگی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو سزاوار ہے ہی چوئیاں کی سماعت سو وہ آئے شریفہ

وَقَالَ مُلَّةُ لَا يَدَّ مِنْ تَابِتٍ هِيَ -

الحال (آ) اگرچہ بسیط ہے مگر اسکا اٹکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اُس تمام مکاتیب
 بوحث شخصی ایک ہے۔ پھر اُس (۱) کی صورت ایک طو پر نہیں جس کی سماعت
 بالکل کند ہے اُسکے پاس اسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے
 پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہوگا غرض اُس آواز (۱) کا
 اثر کہیں یہ ہوگا کہ مستنوں کے کو ایذا ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہوگا
 کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس
 اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس
 اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں کیونکہ اختلاف لوازم آثار اختلاف
 لمذوات پر دلیل ہے اگر مبداء اُن آثار مختلفہ کالغرض آواز (۱) ہو بلحاظ اعتبارات تو
 چاہیے کہ آثار ایک قسم کے ہوں اس سے معلوم ہوا کہ مبداء نفس (۱) نہیں اور
 چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں تو سوائے اسکے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُن معقول
 اطراف منسوب ہوگا جو بحسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور
 میں باعتبار سماعتوں کے ہزاروں صورتیں اُس (۱) کی ہونگی اور ہر چند سمیع غرض
 (۱) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اُسکے مختلف ہیں کہیں
 قوی کہیں ضعیف کہیں قبیح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ
 ان صورتوں میں کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذوات مختلفہ کی نہیں ہو سکتی اسلئے
 کہ وہاں ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور نشا اُس کثرت کا صرف اعتبار
 ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک ذات ہے جو متکثر ہے بگثر اعتبارات اور

بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ اگر فرض کریں کہ وہاں کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (ا) کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ اُن صورتوں کا وجود خارجی میں باعتبار سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعہ ہیں جن پر آثار واقعہ مرتب ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے۔ ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (ا) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاجزا یا الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونیکے وجہ سے تقسیم الی الاجزاء کو اور جزئی ہونیکے وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حیزین اُن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اُن صورتوں کے ساتھ مختلط نہیں جس سے تعدد یا تجزئ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مثلاً اُن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے کیونکہ اُسے

اُن اعتبارات کو تسلیم کیا ہے (آ) نہ ہونے کی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں

جس سے تاثیر لٹنے فی نفعہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام صورتیں اسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اس جمیع الوجہ میں صورت فیصلہ نہیں ہر چیز انہیں اتحاد ذاتی ہے مگر تغاثر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اُس پر آثار مرتب ہیں اس وجہ سے حل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اُن صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (ا) کا اُن صورتوں کیساتھ اتحاد حولی نہیں جس سے امور متعددہ بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذات متعددہ ہو جائے جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش نیکی میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز۔ واحد نفسی متعین بالذات ہوا و متکثر بھی ہوا اور اُس کی تمام صورتوں میں مفارقت باہمی ہو اور وہ واحد نہ انہیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ انہیں حلول کرے نہ اُن کے ساتھ متحد ہوا سنے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے میں آپ کی ایک نہ سونچا جیتک آپ آواز کا وجود و کوئی کے حیز میں نہ ثابت کر دیں کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بسیط کا حیز تناظر احوال اگر آپ یہ کہیں کہ وہ متقل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ آخر حیز کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گو وہ مسافت تھوڑی ہی کیوں نہ ہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ کل اُس مکان کو جہیں سنا گیا دفعت کثیرہ میں طے کر لیتا ہے گیا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس مساحت کل حیز کی مسافت کی ہو جاتی ہے۔

اونی اہل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سی چھوٹی مقدار ایجاے وہ بسیط نہ ہوگی حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لیگی ہے اس وجہ سے کہ کون اُس کا

ایک اتنی حرکت خلق سے ہوتی ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس کو اجزاء سے متعلق ہیں یا وہ کیفیت اجزاء سے مقدار یہ کی ہے تو حرکت اسکی جمیع جہات میں مسلم نہیں ہے کہ حرکت اسکی ارادی نہیں ہو سکتی اسوا سلسلے کہ وہ حیوان نہیں اور طبعی بھی نہیں۔ اسوا سلسلے کہ صرف ایک جانب اسکی حرکت نہیں اور قسری بھی نہیں یا اس لئے کہ اسکو حرکت طبعی نہیں اور اسوا سلسلے اس کے اگر قاسم قسوع قطع ہے تو صرف آگ کی جانب حرکت چاہیئے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ حرکت اسکی اس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اس آواز کا بصورت دائرہ بلکہ بصورت کرہ ہو۔ پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے۔ اور اگر انفعال ہوا کا اسکی استعداد کی وجہ سے اتنا قائم ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں استعداد کی وجہ سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام تکون میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بو وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں کہ محل تکون سے کیف معدوم ہو اور دوسرے اجزاء میں موجود رہے۔

العرض حقیقت آواز ہمزہ کی اب تک سمجھ میں نہ آئی کہ کانوں میں اسکی حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا تشنج عصب کا یا تمدد اسکا یا کوئی اور بات ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے تکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیئے پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ معقول ثانی ہوا اور انقسام اسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا تکثر ہونا یا نہ ہونا محال ہے حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئے محال لازم آئینگے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے

اسلئے اُس کا وجود محال ہے۔

شنو! آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت تو دی ہی نہیں جس سے اُس آواز کو اور ہماری بات کو سنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے ہوئے ہیں کہ ہر بات میں انہیں کا قیاس ان امور میں لگاتے ہو جو آپ کو غیر محسوس ہیں حد اعتدال کے فضل سے ہمزو کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وہ وجود اسکا بدیہی ہے اگر ہر طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کر دے گے ہیں اُسکے وجود میں ذرا بھی شک آئے گا تو اُس کی حقیقت ہم آپ کو نہ بتا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اُسکی بدایت کے قائل ہوتے اُسوقت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھ کر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا اللہ سماعت عطا فرما یا بغیر اُسکے اور کسی طریقہ سے سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سنا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَوَارُ وَلَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ اور ہواے اسکے اگر بڑے بڑے عقلا اقسام کے مونگا بنایا کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکو گے۔

الحاصل کہتے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو اور اک بصر ہو گا نہ بصر کو اور اک سماعت نہ آئٹم کو اور اک شمع رولج کا نہ عینی کو اور اک حقیقت جماع کا علی مذاقاً کل اور اک جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جیتک کسی حاسہ یا معدان سے جزئی اور کمال

نہ ہوں اُس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل متنی
 رنگ - مقدار - اشکال وغیرہ مندرجہ کلیات سے محروم ہے۔ ہر چند لوگوں کے
 خبر دینے سے وہ کلیات اُسکے پاس مجہول مطلق نہ ہوں مگر صرف اتنا جانتا کہ وہ کچھ
 میں علم نہیں ہو سکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اُسکے اعداد سے ممتاز کر دے اور یہ علم
 سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہو سکتا مثلاً مفہیم کلیہ کے سُسنے سے نابینا کو
 سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطعاً
 اُسکے کردہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہو نیکی کے جزئیات کا احساس
 یا وجدان شرط ہے پھر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری کلی اُس سے بن سکتی
 ہے جیسا کہ مندرجہ۔ مثلاً عدم ہر چند تصور کے قابل نہیں کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے
 اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اس وجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا
 بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح بجذوف بعض عوارض بعض کلیات ذہن میں
 بنا سکتے ہیں مثلاً بیولی ایک جوہر مجرّب ہے قائم بالذات ہے متمصل ہے و منفصل
 نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہر سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے اُسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض
 مابعد الجسم یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول و عرض و عمق سے اُسکے بعد
 جو باقی رہ گیا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور کر لیا یہاں وجدان کو ابی دیتا ہے کہ بیولی
 نابینا کا ذہن جلد بنا لیا اسلئے کہ اُسکو عوارض مرنی سے قطع نظر کر نیکی ضرورت نہ تھی
 اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں جس کو دخل نہیں اُنکا وجود بھی ذہن
 میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے بیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا
 مگر نابینا اُسکا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا اس موقع میں

اگر یہ کہا جائے کہ نابینا شل بیہوشی کے سوا دو بیاض کا بھی ار تصور کر لے تو کون مانع ہے کیونکہ لاجحرفی التصور مسلم ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حق تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کرور ٹکڑی پیدا ہو اور اُسکو ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس میں مہلات اور اُسکو اعجوبہ بنا نیوالی چیزیں اُس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کریگا حالانکہ اسکو عقل فی الجہد قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے کروڑہی آخر متصرف ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے مگر نابینا کا تصور سوا دو بیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے کیونکہ جو صورت بیان سے اُسکے ذہن میں آئیگی وہ مطابق واقع کے نہ ہوگی مثلاً جب اُسکو کہا جائے کہ بیاض ایک چیز ہے تو اُسکے ذہن میں وہی چیز آئیگی جو اُسکے علم کے مناسب ہے مبصرات کے قسم میں کبھی نہ ہوگی پھر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ مثل تلوار کے خیال کرے گا جو دو جسموں کو علیحدہ کر نیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے کیا خیال کرے گا سر یا کچھ سمجھ اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرما دے اور سپیدی اُسکے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصوری کے مطابق اُسکو ہرگز نہ پائے گا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے ذریعہ سے عمر بہرہ اور اک کیا کرتے ہیں مگر اُس کا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اُسکا ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے کو اس نے محسوس نہیں کیا

اُس کا ظاہر ہے چونکہ بصارت محسوس نہ ہوئی اسلئے اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ ایسی وجہ اُس میں حکماء کے قین قول ہیں اگر اُس کا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلثہ میں جب بڑے بڑے عقلی حکماء کو جو عمر بہر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اُنہیں اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو یہ چارہ نامیاً کس طرح اُس کا ادراک کر سکتا۔

الحال ممکن نہیں کہ نامیاء کی عقل بصارت یا اُس کے تعلقات کو ادراک واقعی کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاجزئی تصور کا مطلب نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ نہ کچھ ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے جیسے اندھے کی ٹہڑی کہہ کر تصور مشہور ہے۔ اس سے وہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں پابند محسوسات کی ہیں اور اس دعویٰ پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہو نیکاً یہ تھا کہ اہل البیدہ سمیات ہوتا کہیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہے ورنہ غیبیۃ الشی عن نفسه لازم ہوگی جو محال ہے با این ہمہ جس قدر اختلاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضا نہیں کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پھر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو انا انا کہتے ہوئے ہزاروں سال گزر گئے مگر اب تک اُس کو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں جزء لایخیزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جسمانی۔

کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ۔ علویہ۔ خفیفہ زندہ۔ متحرکہ تمام اعضا میں ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی۔
 کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں۔
 کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں۔
 کوئی کہتا ہے میں ہی سیکل محسوس ہوں۔
 کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔
 کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں۔
 کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں۔
 کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔
 کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے۔
 کوئی کہتا ہے پانی ہوں۔ یہ تو ذہاب مشہورہ ہیں اسکے سوا اور بہت اقوال ہیں۔

پھر یہ اختلاف علیحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر مادہ ہے یا قدیم اور بعد فنا کے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور تمامی افراد میں متحدہ حقیقت ہے یا مختلفہ الحقائق اودہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات و جزئیات کو اور اک کرتا ہے یا صرف کلیات کو۔ اور نفوس متماہیہ ہیں یا غیر متماہیہ۔
الحال ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس باواز بلند کر رہے ہیں کہ اپنا حال نہیں کچھ معلوم نہیں اگر براے نام کچھ کہ بھی دیا تو وہ تخمین اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی فاسب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل

اس بات پر کہ خود حکماء کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں یہ ہے کہ جتنے اقوال حکماء کے ہیں وہ خود ان کے نفس کے اور اکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اس کے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پھر انکا اختلاف دلیل اس بات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور اور اک نہیں اسلئے کہ اگر اور اک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو یہی ہے یہ حکماء کے نفسوں کا حال ہوتا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں بنا سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

جسطرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اسکو اپنی صفات کا بھی علم پورے طور سے نہیں چنانچہ علم کی حقیقت اب تک نہ کہلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہاں تک کہ لڑکے بھی اس کے قائل ہیں اور یہ اب بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے۔ جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور اہمیت کیا ہے اب تک معلوم نہ ہوئی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جبہر متکلمین کا قول ہے کہ علم و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سے کی جاتی ہے اس قدر توضو و ثبوت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اس پر زیادہ تر ہیں کہ علم صفت حقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوں گی ایک صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ یہ تین چیزوں کے قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے تیسرا تعلق احد ہا کا یاد و نون کا۔ مارتیڈیہ رحمۃ اللہ کا مذہب ہے کہ وہ فرد ایک

جرحی تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔ حکما کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم
 کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیفیت سے ہے پھر ان میں بعضوں کا یہ مذہب ہے
 کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ معلومات کی شج
 آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ افعال سے ہے یعنی ذہن کا
 اس صورت حاصل کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک حالت اور لکھ
 انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور بعض کہتے ہیں
 کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں
 پھر بعضوں کا قول ہے کہ اہمیت علم اعلیٰ درجہ کی پیہی ہے لیکن بسبب شدت
 وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ
 کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اسکی نہایت دشوار ہے۔ اور بعضوں نے
 کہا کہ صورت اجمالی علم کی پیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کروڑوں آدمی
 کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے
 دل میں سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں
 حکما کا قول ہے کہ اوراکات داغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت
 سی ایسی چیزوں کا ہم تصور کرتے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کا
 بھی ہم تصور کرتے ہیں کہ خارج میں انکا وجود محال ہے جیسے اجتماع القیضین
 وغیرہ اور نیز ان چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع القیضین محال غیر
 پھر جب ان چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات
 نفس ناقلہ میں اور روحانی جزئیہ قوت واسمہ میں اور ضرور اویہ جس مشترک خیال میں

ذہن ان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ حکما کے نزدیک سلم ہے کہ ذات و ذاتیات انکار وجود میں محفوظ رہتے ہیں اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہر وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع امور ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہیں اس اعتراض کا منشا یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے وہی ذہن میں بھی موجود ہے یہ بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا طرف ہیں جیسے مقابلیں اگر ٹھسی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقابلیں ہے جو ہے کو کہنے چاہئے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی بالبتہ فرق اتنا کہ عذب حدید کے لئے خارج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علیٰ ہذا القیاس کل مابیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں ہوا و جس و حرکت و طلق جیسی ہوں گے کہ اُس کا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حس نہ متحرک نہ ناطق۔ اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں سلوب ہوں تو سلوب الشی عن نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں اجماع تفصیل کا فرق ہے اور مقابلیں کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اسلئے کہ جذب حدید میرا کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کہہ سکتے ہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلوب الشی عن نفسہ لازم آجائیگا مگر گزائر نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان ذہن میں نہ جوہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی

نہیں کیونکہ ذہن میں انسان جب انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے
 دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت اسکی قائل ہو گئی ہے کہ ذہن میں اصل شے
 نہیں آتی بلکہ اسکی شجہ اور تصویر آجاتی ہے جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا
 ہے جیسے کسی شے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شے کا ادراک ہوتا ہے لیکن
 اس غرض سے حصول اشیا با شجہا کے قائل ہو گئے ہونگے کہ وجود ذہنی
 کے وقت اشیا پر جو ہریت مادی نہیں آتی۔ مگر اُن پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے
 کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ اُس تصور میں
 دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا صغر و کبر صاف
 ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ میں ہوتا ہے
 جو جسم میں نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اُس بخار کو عارض ہوتی
 ہے جو دماغ میں ہوتا ہے اور نیز اشخاص معینہ اُسی کیفیت خیالیہ میں ایسے طور پر
 آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اُس
 صغر و کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور پھر اُن اشیا کا متحرک اور مشغول اُس بخار
 میں ہونا عقلاً باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی میں ان چیزوں کا وجود ہوتا
 وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار والی چیزیں میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں
 کی شجہ کا انطباع ظاہر البطلان ہے۔ اور جو لوگ حصول اشیا بانفسہ کے قائل ہو گئے
 ہیں انہوں نے جوہر کی تعریف میں لفظ اذا و حید فی الخارج بڑھادیا تاکہ جب تک
 ماہیت جوہر ذہن میں بلکہ کیفیت ذہنیہ ہے اسوقت بھی جوہر اُس مادی آ
 اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لانی موضوع ہوتی۔

اور اس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے کہ ماہیت جو ہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے -

اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و مسامحت ہے۔ اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جسکو اسفار ربیہ میں لکھا ہے، حاصل اسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جب تک کوئی شے نفس کو حاصل نہ ہو نفس اسکا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف عقل و وصفیت میں منحصر نہیں بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیا حق تعالیٰ کو بغیر طول و وصفیت کے حاصل ہیں۔ جس سے وہ ادراک فرماتا ہے چونکہ نفس بھی مجرب ہے اور حق تعالیٰ نے اُسکو صاحب قدرت و علم و ارادہ و حیوۃ و سب و بصیر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالیٰ نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اُسکو دیکھ کر معرفت اپنی حاصل کریں۔ اہل ملکوت کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم بالذات ہوں چونکہ نفس بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن غفلت و سلوت سے ہے اسلئے اُس سے بھی تعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اُس میں پیدا کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اُس میں اور اُس کے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اسلئے جو افعال و آثار اُس سے صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں یعنی وہ بذاتہ نہ متحرک ہو سکتے ہیں نہ اُن پر آثار خارجیہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ الطالک و اشباح و جودا خارجیہ ہوتے ہیں۔

عموماً قائل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں

کیونکہ ماہیت کمال نقصان و بطون کی وجہ سے جا عل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس
 سے اولاً بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ختم ہوتی ہے جیسے
 وجود خارجی میں بھی وہ ختم ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں وجود میں
 محفوظ رہتی ہے انتہی المخصاً۔ الغرض اس اعتراض کے دفع کرینکے لئے کسی نے
 اصل شئی یعنی ماہیت کے دو طرف یعنی خارج و ذہن قرار دیکر ہر طرف کے لوازم
 علیحدہ علیحدہ قرار دیئے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف طرق محفوظ رکھا کسی نے
 کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے کسی نے کہا علم تو نہ کیف ہی سے نہیں کسی نے ماہیت
 کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا۔ اور اہل حکمت
 جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بطلت عروق ناظرہ اس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر
 کیمنجی ہے۔

غرض اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو
 اسکے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا لگی
 شج

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اُس میں کسی کو اختلاف
 نہیں ہوتا اگر کروڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب بالاتفاق کہیں گے
 کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمائے بھی سلم کر لیا ہے کہ ادراک اُس کا نفس ہی کو ہوتا ہے تو
 اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز ملقت الیہ بالذات نفس کی ہے
 اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احاسی میں ادراک کرتا ہے اُس کو نفس نہیں جانتا اور اسکے
 ذریعہ سے ملقت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے

تو کہ چراغ زبانی بچراغ چہ بینی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہو اور اختلاف کرنا اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ میں آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعوے کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں مگر حیرت یہ ہے کہ علم کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے اعلیٰ درجہ کے عقلا اُس میں یمنیں لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں۔ اور ہر ایک کا نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حامل نہیں جس سے ادراک میں وقت ہو نفس ناملقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اُسکی یہ حالت کہ اپنی صفت امتنا ہے یا کینت یا انفعال اُسکو خبر نہیں۔

حواس کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں انہیں تو اُسکو کوئی شبہ نہیں رہتا کم و کیف و انفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر متنازع کر لیتا ہے علم حضوری میں تو چاہیے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اُسکے یہاں علم حصول ہی میں انکشاف بڑا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہے تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔ اگر کہا جائے کہ نفس ناملقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت و تجرد نہ رہی اسلئے اُسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اُسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی میں ہو گا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجربے میں تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا۔ جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اُسکو حاصل نہ ہو۔

الحاصل دعوے تو وہ کہنے چڑے کہ نفس مطلقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہے اور اسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں اور اسکی حالت یہ کہ نہ اسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم یعنی جاننا کیا چیز ہے پھر ایسے مہل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اُسیں تاویل کی ضرورت ہے بڑی بے انصافی اور بے شرمی کی بات ہے۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کی اپنی صفات کا علم پائے کہ ہمیشہ ہوا سئلے کہ حضور مدبرک مدبرک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ انکی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی جیتک نظر و اہل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول سے تو اسکا جواب یہ کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اسکا بھی علم ہمیشہ چاہئے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا قول ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرمایاں ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اس لئے تفریح طلبہ کے لئے آزادانہ ایک تقریر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے نفس مطلقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی وجہ سے مادر زاد اندھا ایک بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اسی طرح مادر زاد بے اور غیرہ۔ ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں نفس اپنی قوت

مدرک ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں کیے جاسکتے۔ اس لئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے۔ حکما
 اسکے قائل ہیں کہ اگر محسوس شے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو کر اُسکے ادراک
 کے لئے اسکی صورت جس مشترک وغیرہ میں جانیے ضرورت ہے جسکا مطلب ہوا
 کہ ادراک اصل شے کا نہیں ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شے
 خارجی کا نہیں اور اک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذی صورت میں ضرور فرق
 کرتا ہے اور ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرنے کو
 ادراک کرتے ہو یا اسکی شج کو جسکا وجود جس مشترک یا جلیدیہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔
 میری دانست میں سوائے مکمل یا ان کے اتباع کے کسی کا نفس یہ نہ کہے گا کہ میں
 مقام تاریک میں بیٹھا ہوا انتظار اسکا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص
 مقام تنگ و تاریک میں یعنی داغ میں کہ جہاں نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان
 اگر کوئی صورت آجائے تو اُسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا
 ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی
 ہر روزہ صحیح صحیح بتلاؤں میری دانست میں اتنا ضرور کہہ سکے کہ ہم اپنی دانست میں
 بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے۔

شرح مقاصد میں امام رازیؒ کے سوالات کے جوابات میں حکما
 کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مدرک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں
 لیکن ادراک یہ ہے کہ اسکی صورت اور مثال مدرک کے پاس جاوے خواہ وہ
 یا اسکے آد میں۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آد میں محسوسات کے حاصل ہونے کو ہم کما
 ادراک نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آد میں اُنکے حاصل ہونے سے حصول

عند الذکر ہوتا ہے۔ حال اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مدرک شے خارجی ہے مگر نفس کا تعلق ادراک اس کی شج سے ہوتا ہے اس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اس لئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شے کو دیکھا نہیں۔ پھر جو اشتیاق اور بقیاری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کہ کنگرہ اسکو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب نہیں ہوتا اس کے روبرو جب ہوگی شج اور تصویر ہی ہوگی۔ پھر اس تقریر سے نفس کی حماقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ آدمی یعنی نفس ناطقہ سمجھتا ہے کہ میں اصل شے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اسکو نہیں دیکھتا بلکہ اسکی تصویر کو دیکھتا ہے غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شوخ محسوس ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ تعلق نفس کا بواسطہ جو اس کے نفس محسوس سے ہوتا ہے اس صورت میں جو چیز خارج میں محسوسات سے نہ ہوا اسکے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تعلق کے واسطے معلوم کا وجود شرط ہے جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی نکالنے کی ضرورت ہوئی چنانچہ انہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے ہیں جیسے شریک الہاری متنع وغیرہ میں اگر ان قضایا کو موضوع و محمول کا وجود ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہو گا اسلئے کہ معلوم کا وجود وہاں نہیں۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے اسی قدر ثابت ہوتا ہے ذہن میں کوئی چیز موجود ہے لیکن اس کا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

جائز ہے کہ علم اس تعلق کا نام ہو جو اس موجود ذہنی کے ساتھ ہو اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایا مذکورہ کے وجود ذہنی بنا چاری مان لیا گیا حالانکہ

ہنوز اس کی ضرورت مسلم نہیں اس لئے کہ علم منہجہ ان اعراض کے ہے جو نفس کو
 عارض ہیں مثلاً ارادہ وغیرہ کے اور وہ خارج میں موجود ہے اس لئے کہ حصول اس کا
 نفس میں ایسے طور پر ہے کہ نفس اُس کے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے
 تمام صفات نفس میں ہوتا ہے اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے
 ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے اور صورت علمتہ پر یہ بات صادق نہیں
 آتی کیونکہ نفس میں اُس کا حصول اور اکی ہے حصول اتصافی نہیں ورنہ لازم آئیگا
 کہ جو اہرہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔
 اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئیگا کہ کلی حسیث
 کلی موجب خارجی ہو جائے لکن ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہو چکا ہے جو کلیں پر غرض کیا ہے
 کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہو گا اسی مادہ میں اُن پر بھی غرض
 وارو ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں نہیں آ سکتی پھر جس کی صورت آ رہی ہے
 اگر وہ خارج میں ہے تو خلاف مفروض ہے اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں
 معدوم کی دو چیزیں ہوں گی ایک صورت دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ
 وہ باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ شارح مقاصد ج نے اُس کا جواب دیا ہے
 کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی صورت اور اُس کا معدوم کی صورت ہونا بدیہی
 معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے کہ اگر خارج میں اُس کا اور اُس معدوم کا تحقق ہو
 تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی اس مقام میں اگر وہ جان سے کام لیا جائے تو معلوم
 کہ صورت شریک الباری کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر پائی جائے تو ذات شریک
 الباری ہو گیا اس کو ساتھ پاؤں وغیرہ جو خارج بھی ہوں گے۔ یا منفرہ ہوگی اگر آپ کیہ کہیں ہم

کچھ بھی تصور کر لیں گے یہ نہ مانا جائیگا اسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اُسکا اوفرلپ شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ یہی ہوگی ہذا القیاس صورت امتناع کس قسم کی ہے آیا اُس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود ہو جائے اُس سے وہ فترع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج میں اُن دونوں جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جائے تو کیا جو یقین اس قضیہ میں ہو رہا ہے اُس میں بھی اُسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری دست میں اگر انصاف سے دیکھا جائے تو اس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اُسکا بھی موجود ہو تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شے امتناع وجود کا منشاء انتزاع ہو اگر موجود خارجی ہو جائے تو وہ منشاء وجوب وجود کا ہوگی امتناع کو دہاں کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دی گئی تھی اُس کا وجود ذہن میں نہیں عرض چونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی اسلئے کہ اُس کا تحقق نہیں ہو سکتا اس ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات میں ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ وہ بحالی جاتی ہے بلکہ جارہے ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے۔ اور فی الواقع اُن کا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کا بچ کو باریک پینے سے نہایت سفیدی اُس میں محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پینے کے وہ نہیں ہوتی۔ علی ہذا القیاس کا بچ میں جب شق آجاتا ہے

تو انہیں سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ دینے والی کوئی چیز حادث نہ ہوتی

الحاصل

ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں۔

جو محسوس ہے بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح مواقف میں اسی

تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس نامقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں

کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے کہ

ان تضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ کا

تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود صرف

اختراعی ہے جبکو وجود نہ نامجازاً ہو گا علی ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ تعلق نفس کا

بغیر واسطہ حس کے ہوتا ہے۔ سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی انکا اختراعی

مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حس کے تعلق کی عادت پڑی ہوئی

ہے اس لئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکورہ میں غلطی

معلوم نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات متنسرخ بھی جاتی

ہیں فی الحقیقت انکا وجود ذہن میں بھی نہیں بلکہ دراصل وہاں نفس کا تعلق موجود

خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی کو دیکھا ہو تو اسکو

ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اس ایک بار دیکھی ہوئی

سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے۔ اور جو ایک بار بھی نہ دیکھے تو کبھی اس کا

تصور نہ ہو گا۔ بار بار نفس اسی ایک بار دیکھی ہوئی چیز سے متعلق ہونے کی یہ دلیل ہے

کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی

اس کے ذہن میں نہ آوے گی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو

یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کئی سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے جیسے سفیدی وغیرہ میں سرعت کی وجہ سے حس کی غلطی ہوا کرتی ہے۔ یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولہ الکنتہ ہے جیسے حکماء اصول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شارح معاصد لکھا ہے کہ حصول ادراکی جو صورتہ حاضر عند المدبر کا حصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول التصانی کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول ادراکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اس پر قادر نہیں کہ اس کی تفسیر کسی شخصیت کے ساتھ کر سکیں بغیر اسکے کہ اس کو ادراک یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یا تقریر انہوں نے امام رازی ج کے اس اشکال کے جواب میں لکھی ہے کہ اگر علم حصول صورت یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئے گا غرض حکماء کے مشرب پر بھی حصول ادراکی کی تعبیر اس طور پر کہ حصول التصانی سے فرق ہو جائے گی اسی طرح تعلق علی بھی مجہول الکنتہ ہے اسی وجہ سے نفس کو سہرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے رد ہو بلکہ کچھ دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کے لئے کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر ہو ورنہ وہ چل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کھیر کے تصور کے وقت بلکہ کی

جسامت کے ساتھ مشہور ہے اس صورت میں سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو دیدی ہے۔ یہ حکماً کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفوس کو تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے اس کی وجہ یہی ہے کہ نفوس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہمارا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترک تازیاں اور دوڑاؤں کہاں ہے کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اُس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعویٰ کبھی خدا و رسول کے مقابلے کے گمنام کو چھینہاری جانچ میں برابر نہ اترے اسکو رد کر سکتے ہیں۔ کبھی وہ ناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تاپلیں کر کے دُور کیے نا ہمارا کام۔ یہاں آپ کی قلبی کھل گئی کہ مدار آپ کا انہیں جانچنا سوسوں یعنی حواس کا تھا جبکہ اگر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو اب کیا امتحان ہے کہ اپنے ہی پورے حالات بہین یقینی طور پر بتا دیکھے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اہل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجاہد کی وجہ آپ کا بعید ہم سے چہر نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانیں اسلئے کہ آپ کے اعلیٰ درجہ والوں نے اُن کو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللہ تعالیٰ کہتے جو آپ کہو گے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اترو گے تو آپ کسی خبر پھر و سنا نہ ہو گا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی ماننے نہیں تمہیں سے کہنا اور جہاں مدعا مانے ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا البتہ فربہ ہے۔

چونکہ تقریباً سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حس پر ہے اس بنا پر ہمدان گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حال اس وقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے کہ انکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر ملے رہتے ہیں جس کا طول تخمیناً ساتواں حصہ قد کا ہے اور غرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور اُنپر ہمیشہ اقل ۳۹۲ من کا وزن رہا کرتا ہے حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجہ اٹھا سکیں اُنہیں ایک چمڑے کا تھیلا لگا ہوا ہے جس کے دو سوراخ ہیں ایک میں پتے غلہ وغیرہ نباتات و جاذبات اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اُس تھیلے کے اندر ہمیشہ آگ سلگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر انکو اُس کی گرمی محسوس نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکنا ہے پھر اُسکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کا رنگ سُرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صد اُچھڑ جاتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل روئی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد کوئی گرم کوئی چیز انکو بیہوش کر کے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے دیوانہ بنا دیتی ہے۔ کوئی ہنسائی ہے کوئی رلائی ہے۔ اُس سے سامعہ باصرہ ذائقہ شامہ لامہ جاذبہ اُمنہ و اُفہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اُن گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اُسکو چرمی پکپکاری کے ذریعہ سے جس کے عجیب حالات ہیں اور انھیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے۔ دوسرے خلیل میں پہنچا ہے وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اُسکو بہت پیار کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اُسکے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی فریج تھا

کہ وہی نبات و جانور بدلی ہوئی ہیں اُن کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ اُس سے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا پھیکا ایک کا کھارا اُن کو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود مجبب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو معلقا حرکت نہیں اسی طرح صد ہا وہ موجودہ حالتیں جس کی عادت ہو چکی ہے سے عقل کو اُن کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچی اگر اُس وقت بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اُنکے محال بنانے میں کوشش کی جاتی اسی طرح مثلاً وہ آثار جن کے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوتی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت برودت - رطوبت سیتہ حیوانات میں نہ ہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی نہ ہوتی جیسے افلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بارود نہ رطب نہ یہاں نہ خفیف نہ ثقیل اور اس وقت کہا جاتا کہ عناصر اربع یعنی آگ پانی وغیرہ ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اس وقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع صمدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اس وقت اُسکے قائل ہونے پر مجبور کرنے والی نہ ہوتی بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضاد مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے۔ حالانکہ وہی اجتماع امند ادا بھی موجود ہے مگر ضرورۃً عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب جمع ہوں اور اُنہیں کسر و انحصار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہر چند عقل نے اس میں اس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت اپنے

ضد میں فعل کرتی ہے اور اُسی سے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنی مزاج بننے کے باب میں حکماء کے تین قول ہیں مگر عقول نے اُس غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اُس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ اُن آثار متفادہ کو بغیر کسی مبدا اور منشا کے ماننا پڑے گا۔

غرض یہ آثار متفادہ اگر محسوس نہ ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اس کو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقلوں کو خدایتعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس و غیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا و رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اُس کو مان لینے میں کیا تامل ہے حالانکہ جس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہی ہے جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئیگا۔ بخلاف خدا و رسول کے قول کے کہ اُس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں۔ جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لائیں مجبور ہے تو صیغہ سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہ ہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُس قوی سبب کی وقعت اُس قدر نہیں جس سے مجبور ہو جانا کا مطلب یہ ہوا کہ اصل ایمان ہی میں کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا و رسول پر ایمان لائے پھر اُن کی دہی ہوئی خبروں کا اعتبار نہ کرے۔

غرض اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوگا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہو گئی اسلئے

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔

الحال حس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے یہی وجہ ہے کہ آدمی لکھن میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اُسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو مصروف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچہ عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے خواہ وہ توجہ حس یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اسلئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب مخصوص نہیں ہو سکتے۔ مگر یہاں چند اسباب کثیرہ وقوع بطور مثلاً نمونہ از خوارے لکھنا مناسب معلوم ہوا۔

منجملہ اُنکے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تاہم فلاسفہ یونان میں بحسوفرا فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں تھمرا اُس روبرو

یہی اسی کتاب میں لکھا ہے کہ بحسوفرا فیلسوف یونان میں تھا جسے خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں بہترین مشغول ہوا اور مدتوں سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا کسی نے اُس سے پوچھا کیا تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اُس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور اشارہ آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہ حکیم تھا کسی نے اُس سے پوچھا اسعد الناس کون ہے کیا وہ نہیں جو ہر گمان کرتے ہو۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا نیکی و نیکوئی اُن لوگوں میں ہوا کہ تاسے چھوڑ کر فقرا رہ گئے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں تلف ہو گئیں کہا اگر اذلت نہ ہوتی تو میں تلف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ برقیں کے کتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسطیٰ ذی میں ایک ہی سینگ تھا ایک بھم نے جس کا نام میون تھا کہا کہ اُنیا (نام شہر) میں جو دو فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ مل کر ایک جماعت ہو جائیگی انکو ہم اس لئے کہا کہ یہ امر خلقی ہے کسی بات پر دالت نہیں کرتا۔ بلکہ سب اسکا یہ ہے کہ اُس کا دماغ کہو پری میں بہرا ہوا انہیں اور اس کے سر کی پوری تشریح بیان کیا لوگوں نے اُسکو ذبح کر کے دیکھا تو اُس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر سب کی بات بھی صحیح ہوئی کہ تصویر مدت میں دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر مبنی طعن کیا کرتا تھا اس لئے آخر میں لوگ اُس سے ناراض ہو گئے۔ اُس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لہرے کا ککڑا ہے تباہا پرستش نہیں۔

انکسفر اس بات کا قائل ہو گیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اُس کے باقی رہنے کی یہ وجہ بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اُس کی حرکت میں خلل آجائے تو آسمان وزمین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں جس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعض حکما کو آلبیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ انبیاء کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ و فیۃ الاسلاف و تحیۃ الماخلاف میں لکھا ہے کہ فیثا غورث اور سقراط داؤد اور لقمان عیسیٰ السلام کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاکون اور اُس کا شاگرد ارسطو اور اُس کا شاگرد اسکندر افریدیوسی اور ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیاء کے علوم تعلیمی ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکماء نے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے دیکھا مقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی رائے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم کو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصابے کو کا کام دیتے ہیں اسلئے کبھی انکو راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو وہ مفرد و دراز کا اور راستہ وہاں کا نا آشنا اسپر مضامین نقایہ کی ہر طرف سے بارش پھر نہ کہیں قدم جانے کی جگہ نہ سہر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصابے کو رہ قدم پر لغزش کا فلن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کر سکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتاً اُس عالم کا انکار کر بیٹھا اور بعضوں نے گو انکار نہ کیا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا۔

اگر شک ہو تو آہیات و معاد کے مسائل میں حکماء کے اقوال کو متغول کی تھلا کر دیکھ لیجئے
 بوعلی سینا وغیرہ حکماء کو مکہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا
 کہ اُس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

دلبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج
 کی نسبت حکماء نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی سینا
 کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر مہنجی
 اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب احوال
 اُس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہو کرتی ہے اور
 یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وار د ہے کہ وہ گدگد
 سے بڑا اور گھوڑے سے جو جھوٹا تھا مطلب اُس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی
 برتر اور عقل اول سے کمتر ہے چہر اُس کا آدمی کا ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی
 پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ملحقہ پاؤں اُس کے دراز ہونیکا یہ مطلب ہے کہ فائدہ
 اُسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اُسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے بیٹوں
 سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اُس
 نے قبول نہ کیا یہاں تک کہ جہل اور عوائق جسمانی سے مجبور ہو کر تائید قوت روح
 عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ تہ کے پھاڑوں سے
 جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آ رہا ہے اور اُس نے آواز دی
 کہ ٹھہرو جبریل نے کہا کہ بات نہ کیجئے اور چلے چلئے۔ مقصود یہ کہ قوت و ہم میرے
 پیچھے چلی آ رہی تھی جب میں مطالعہ اعضاء و جوارح سے فارغ ہوا اور تال حواس

ہنوز نہ کیا تھا کہ قوت دہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اُس کی یہ کہ واہمہ متصرف ہے اور اُسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہیے کہ اُس کے قول پر عمل کرے ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اُس کے طرف توجہ نہ کیجئے اور وہ جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے۔ اور موزن نے اذان کہی اور میں آگے بڑھا جماعت انبیا و اولیا کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ مطالعہ تامل قومی حیوانی و طبعی سے فارغ ہونے کے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موزن سے مراد قوت ذاکرہ ہے اور امامت متفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جس پر تیز حفظ ذکر فکر وغیرہ موقوف اور اُن کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دینا پر پہنچے اوس کا دروازہ کھلا وہاں اسمعیل کرسی پر بیٹھے تھے اُن کے روبرو ایک جماعت تھی جن پر سلام کیا مراد فلک سے قمر اور اسمعیل سے جرم قمر اور اُس جماعت سے وہ چیزیں جن پر قمر و سیل ہے۔ اسی طرح فلک و دُم وغیرہ وغیرہ افلاک تفصیل لکھا جس کا ذکر چنداں مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ باقر نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان سے نہیں تشریف لے گئے بیٹھے ہی بیٹھے سب طے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد تو جب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لیجاتے یہ تو ایک روحانی سفر تھا نعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد۔

اور فکر حدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً

جَدّت پسند واقع ہوئی ہے اسلئے جَد ہر اُس کی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں کہ دائرہ تعلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اُس پر قادر نہیں ہو سکتا اور جب اعلیٰ درجہ کی عقلیں ہر طرف نگاہ پڑھتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات اُن کے نظر میں آ جاتی ہے اور بظاہر آثار و لوازم بھی اُس کی مسامتہ کرتے ہیں گو وہ کبھی مطابق واقعہ کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

عبد الکیریم شہرستانی نے مل و نخل میں لکھا ہے کہ ہر قلس نے (جوشاگرد افلاطون کا ہے) لکھا ہے کہ کل قدام افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اُس پر دلائل قائم کیا جن کو اپنی دانست میں برہان و حجت سمجھتا تھا پھر اُس کے شاگرد مثل اسکندر افروسی اور ثامسطیوس اور فروریوس نے اُسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہر قلس نے خاص اِس سلسلہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس کے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر کر کے رد کیا۔ پھر فروریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اُس میں یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اُس کے حدوث پر دال ہیں وہ ماوُل ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ انکسوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم متناہی ہے عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اُن کے مناسب شکل انکودی۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر متناہی قسمت قبول کرتے

ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تعمیر کرنے کا موجود ہو تو مجتہد کے پاؤں کو تعمیر کر کے اتنے اجزا کا کلدے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اُسکا یہ بھی قول ہے کہ گہانس وغیرہ نباتات میں گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اُسکو کھاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اس سے جذب کر لیتا ہے البتہ گہانس میں گہانس کے اجزا زائد ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں۔ اسی وجہ سے اُسکو گہانس کہتے ہیں اور تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اُس کا قول ہے کہ انساب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے۔ اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے کہ لوگ اُس میں بتے ہوں اور اُس میں پھاڑ اور وادیں ہیں اور دم دار ستارے ہیں مشعل متحیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی جاتے ہیں اُس کا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اُن کو مہا حرکت دیتی ہے اُسی تاریخ میں لکھا ہے کہ قوس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دینی متوقریطس جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات

بنی تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیو قریطس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اُس پر گزر جاتے کہ اپنے چھوٹے سے جہرہ کے باہر نہ نکلتا تحصیل علم کے واسطے مقرر جگہ بجم بلاد کلدیہ بندہ وغیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرد اور تنہائی اور فقر کی کو پسند کرتا۔ اکثر غاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیو قریطس یہ حال سنا اُسکے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تھاری بیگم کو میں زندہ کر دوں گا۔ مگر تین مہینوں کے نام اُسکی قبر پر کھنسنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہیے کہ عمر بھر انکو غم نہ ہو اور بادشاہ نے بہت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا یہ کہہ بیٹھتا تھا اور وہ اُسکی یہ تھی کہ آخر خود کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر غم کیا کرتا ہے۔ سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کیں حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا اسلغاتی ہے کہ نہ اُسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم مٹنے سے ہر چیز ختم ہے اُسکی مہی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنوں کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بغیر اہل و عیال

بڑھائی کہ اُن ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایہ زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اُن ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک پر پڑے ہوئے نہیں اور انکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ گرہ ہوا جو گولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جس کے مرکز میں زمین ہے ان کو جذب کرتا ہے اور سب سے زیادہ ثابت سریع السیر ہیں اُن کے بعد شمس اُس کے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحركۃ کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا تسمود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثاغورث کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکو یہی مقصود تھا اپنی ہر بات لوگوں کے پاس ستم ہوا اور عجیب و غریب سمجھا دیا گیا تھا۔

سچ بیان لیا جائے۔

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اس کا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ

بقیہ صفحہ ۱۰۳ اُس نے دوا۔ پہلے دودھ پینا دیکھ کر طبع نے دودھ کو غور سے دیکھ کر کہا کہ یہ دودھ بڑا بکری کا ہے جو بکرہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی پھر اُس کو اس سے نہایت تعجب ہوا اور کہی روز انکی محبت میں استفادہ رہا اور کہا کہ ان شہر والے علاج کے مخرج میں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

* ترجمہ تاریخ کریم میں لکھا ہے کہ فیثاغورث نہایت ذکی اور طباع تھا اسکے والد نے اندھا دوس حکیم کی خدمت میں لے گیا حکیم نے اُس کی کمال ذکاوت دیکھ کر اُس کو اپنی فرزندی میں لیا اور علوم ادبیہ اور فلسفہ کی تعلیم دے کر اسکا ہندوس حکیم پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندوسہ اور نجوم سیکھ کر اسیا طالی بالی کے پاس گیا وہاں علم طب کی تحصیل کر کے اور افارادہ میں حکیم شریانی وغیرہ کے پاس حقائق و حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانہ کو سکھاتے نہ تھے اس لئے فووافرطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ ساموس زون مصر کے پاس لے گیا اُس نے کاہنان مذہب کی خدمت میں لے گیا انھوں نے مجبوراً تہہ کے اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک ہندوسہ تمام کی مشہورہ کا اسکا

انسانوں اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم اُگھوٹے روح
 ملتا ہے فوراً اُس میں داخل ہو جاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چم سے
 یا پرندے یا پھلی وغیرہ کا اسی وجہ سے اُس کا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ
 ہے ویسا ہی کھلی وغیرہ جانوروں کا بھی قتل گناہ ہے اس لئے کہ شاید روح اُس کی
 کسی آدمی کی ہو۔ پھر اس بات کے ثابت کرنے کے واسطے اپنے شاگردوں سے
 کہا کہ پہلے اپنی روح ایسا لید لیں کہ جس میں تھی جو بیٹا عطار دکا تھا (عطار رو کو
 اہل یونان اپنے مسبودوں میں شمار کرتے تھے) اُس نے اپنے بیٹے ایٹالیڈس
 سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے اُنک لے سوائے بقار و دام کے اُس نے یہ بات
 چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کو زندگی میں اور بعد موت کے ملنے والی ہیں سب کا علم
 دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اُس کو اور اک ہے۔ پھر جب اٹالیڈس

باعتبار صفحہ (۱۰۴) لیا جب سب میں کامیاب ہوا اُس کو نصیب کے کاتبوں کے پاس بھیجا انہوں نے بھی
 استخارہ بڑی بڑی تکلیفوں میں مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیومیزس کے کاتبوں کے پاس بھیجا
 انہوں نے بھی بہت سخت مصائب و شدائد میں مبتلا کئے جب کوئی وقت امتحان کا ہوا تو اُس سے کہا
 کہ تیار رہے اور ہمارے دین میں ممانعت نامہ ہے اگر تم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اتفاق چھوڑ
 دو فیثاغورث نے فوراً قبول کر لیا۔ آخر یہ مجبوری تمام انہوں نے اُس کی تعلیم شروع کی تھوڑی ہی میں
 سب سے بڑھ گیا اور سب بالاتفاق اُس کی فضیلت کے قائل ہو گئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد
 و کنائس کی خدمت اُس کو تفویض کی وہ عقود و دہان راجب ملک مصر پر اُس کا بعض ہوا فیثاغورث
 دہان سے شہر ساموس کو چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اُس کی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اُس کے لئے
 بنا لیا اور وہ مدرسے میں مشغول ہوا ہر طرف سے لوگ کھینچتے آتے اور مستفید ہوتے اُس کی قدر یہاں تک
 ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا سب کام اُس کی رائے سے کیا کرتا ساٹھ سال وہاں رہا پھر اٹھا گیا کیادول بھی یہی
 ہی قدر ہوئی اٹھ سال وہاں رہا پھر اطرونیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اُس سے
 مستفید ہوتے ہر بر کے لوگ جن کو حکم کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تحصیل علم کے لئے ہر جوق آتے۔ یونان کے
 اکثر افضیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑ کر تحصیل علم میں مشغول ہوئے یہاں
 تک کہ سما خوش اطروں جو فاضل و تیار کا والی تھا حکومت ترک کر کے اُس کے شاگردوں میں داخل ہوا۔ کل زمانہ
 اُس کے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حیدہ اور سوکھا مہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اُنکی ماضی پر نظر تھا

جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جدید ہوشہر تراود میں محصور تھا اور مینلا سے
نے اسکو زخمی کیا تھا وہاں سے نکل کر ہر موتیوس کے جسم میں گئی اس واقعہ کی تصدیق
کے لئے فیثا غورث نے لوگوں کو شہر ایراتھیس کو لیکھا اور سکیل ادبولوں میں داخل
ہو کر ایک پرانی سپرنکالی اور کہا کہ مینلا سے اسکو زخمی کر کے چھین لیا اور اس سکیل
کی نذر کی اس غرض سے کہ اسکے تصرف کی دیں ہو پھر وہاں سے وہ روح بورتس
کے جسم میں گئی جو ایک میا د تھا۔ اب اس جسم میں ہے جس کا نام فیثا غورث ہے۔

بقیہ صفحہ ۱۰۵ (شیر لایہ دم خیر بن خیر لایہ دم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مغرب اور الذہبے زوال خیر کے ہنگام
سے۔ اور اس کے کمر بند پر لکھا تھا (العصمت سلائے من انداء) اسکے چند اقوال یہ ہیں عام طبیعت کے اور ایک
عالم زوالی ہے جس کی روشنی اور حسن کی وجہ سے اور ایک قاصر ہے جو نفوس تعلقات دنیا سے فارغ میں رہا سکے
شکائی رہے ہیں جلیقہ عالم جہانی کا نسبت افوق کے زندان غفلان میں ہے جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ
آراستہ ہو۔ اور جہانی خواہشوں سے ملحدہ رہے اس میں عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرفرازی
اسکا حاصل ہوگا۔ اور جو شخص اخلاق ذمیر میں گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی میں گرفتار رہے گا۔ جب مبداء ہمارے
وجہ کو حق تعالیٰ ہے تو ہمارا رجوع بھی اسی کی طرف ہوگا۔ حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جب تک کہ اسکا
عمل مطابق قول نہ ہو عمل مخالفت قول باعث غضب الہی ہے۔ شریعت النفس وہ ہے جلالت کی چیزوں سے خوش
اور کمزوریات سے متعصب نہ ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولاً و فعلاً واجب ہے جو کوئی تعصبات زلی سے رہی
نہ ہو۔ زبان کاروں میں ہے۔ اور شریعت کی مخالفت میں سائنہ کرتا وہ کچھ نگاہ رکھے سچ کہنے کی عادت نہ
اسکا نفس جھوٹ کہتے آلودہ نہ ہو۔ ورنہ خواب اور البہام قابل اعتبار نہ ہوگا۔ طالب کامل تمام کاموں میں معتدلاً
کی رعایت رکھتا ہے۔ اور حق تعالیٰ کیساتھ ایسا معاملہ کرتا ہے کہ کسی کس پر اطلاع نہ ہو۔ اور اسکی عادت سچی کہ
لوگوں کو نماز روزہ عدل و جہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تعنیفات اس کے بہت ہیں مغللوں کے ایک رسالہ پیش ہے کہ
حالینوس نے آپ زہر سے کھم ایتھا اور ہر روز اس کا مطالعہ کیا کرتا۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ
نہایت متواضع تھا کہ لقب ملکہ اپنے لئے گوارا نہ کرتا۔ اس میں قوت کہانت ایسی بڑی ہوئی تھی کہ جو کچھ چاہتا
وہیابی واقع ہوتا۔ اس نے بلا و گدماہ میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا۔

اسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے شاگردوں میں اسنے
اس وجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مال نہ تصرف کیا کرتا۔ ان کے مالاک
باہر متنازع تھے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جاسے جمع کر دیتے۔ اس نے قسم کھانے کو حرام کر دیا تھا
اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کر کے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اس کی
میر و خبر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

ایسی میں لکھا ہے کہ ایک بار اُس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجر بنایا اور ایک سال کامل اُس میں رہا اُس میں داخل ہونے کے وقت اپنی ماں سے معاہدہ لیا کہ آیام خلوت میں جو واقعات گزریں تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجر سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی خافت ہو گئی تھی اُس حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا آ رہا ہوں اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اُس کی تصدیق اس طرح کی جھوٹی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گزرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں چنانچہ جو کچھ اُس کی ماں نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی وادیوں میں میں سفر کرتا تھا ہر اودس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سومر کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کسی روجوں کو معذب دیکھا۔

ایسی میں لکھا ہے کہ ایک بار میں لہو و غضب کا مجمع تھا وہاں نیشا غورٹ چلا گیا اور ایک خاص قسم کی مٹی دی فوراً ایک نسر پر آیا لوگوں کو اُس سے نہایت تعجب ہوا اور اصل اُس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ مٹی کی آواز پڑا آتا۔ الغرض عیب کی خبر دینا اور اس قسم کے عجائب جبکہ لوگ خوارق عادات سمجھیں دکھانا اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے۔ اور جو کچھ کہے بحسن ظن ان میں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ کہ اُس کے شاگرد اُس کو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً ان لیتے۔ افلاطون سا شخص جو حکما میں بہت سرباوردہ تھا تاسخ کو ان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا نشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے

اس زمانہ میں خیال کیا کہ جبک نصاریٰ سے اتحاد دینی نہ ہو ترقی دنیاوی ممکن نہیں اور اتحاد ہو نہیں سکتا جب تک اُن کے ہم مشرب و ہم خیال نہیں کیونکہ ہر قوم میں تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پھر سوچا کہ تبائین ملت کو اٹھانے کے لئے اگر کلمہ کھلا کرستان ہو جائیں تو عرض تو حاصل ہوگی اگر ملت کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخر ڈھیڑ وغیرہ اذل بھی شہ یکب ہر حج حقا کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر تمول اُن سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر کرسی وہیں لگے گی جہاں اُن کی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہیے کہ اطمینان بخش کارروائی سے عمل ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہو اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہ ہو سکے وہ کروکھائیں جب اس تیسرے پورے ہم خیال و ہم مشرب اُن کے ثابت ہو جائیں تو پھر کیا ہے۔ ترقی روز افزوں دست بستہ ہے غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنے کے لئے یہ تیسری جا کے کاؤں ہم نوالہ و ہم پیالہ و ہم لباس و ہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم مقدم پیر و اور ہم خیال ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اس میں ضرور مترض کریں گے۔ اُن کا زوریوں توڑا جائے کہ پہلے فقہار پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً بارہ سو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس معرکہ میں متکلمین کا جھگڑا بھی ضرور ہوگا پھر حدیث کی یوں خبرنی جائے کہ اول تو کل حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اسلئے کہ روایت بالسنی کو محدثین نے جائز رکھا ہے اور اُسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہو اور اسی قسم کی چند باتیں بنائی جاویں

جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی منٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علماء اور کروڑوں اہل
 کے عمل درآمد کی وجہ سے جو تو اتر معنوی اور اجماع مرتب ہر ہر مسئلہ فقہیہ میں
 ثابت ہوتا تھا جب اُس کو بتائید غیر مقلدین درہم و برہم کر دیا تو حدیث کو ماننے پر
 کون مجبور کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب
 یہ حیلہ یوں طے ہو جائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے محکم
 قلعہ میں پناہ گیر ہیں کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اُسکو بھی فتح کر لیا تو پھر کیا
 بہ طرح سے مداخلت اور یورش کا موقع مل جائیگا پھر باندی رسوم آبائی اور قومی
 جڑے اکھاڑنا چاہئے جس سے رسم و آئین ملت کی بھی بیج گنی ہو جائیگی پھر بتیگر کرنا چاہئے
 کہ ہر چیز پہلے ناقص ہو ا کرتی ہے پھر چون چون عقلدار کے افکار اُس میں صرف کچھ ہیں
 کامل ہوتی جاتی ہے بعد اس مہتد کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہئے کہ حسب رائے شیعہ
 اور غیر مقلدین ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت
 بہت بگڑی ہوئی ہے اس لئے ایسے مجتہد کی ضرورت ہے کہ حکمو (ردا مر) کہنا
 چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا
 مخالفت دلی محبت وغیرہ وہ امور جن کی ترویج و اشاعت میں کروڑوں روپے
 گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کر کے قرآن سے ثابت کر دئے جائیگے
 کیونکہ اُس میں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ ہیں اُن میں تاویل کی جائے گی
 جیسے بعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تئیس سے ہزاروں بھی
 مسلمان جنکے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب و نیداروں
 کے طعن و تشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہو جائیں گے۔ پھر اُن مسخروں کے حق جو حق

بطور بدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اسوقت ممکن نہیں کہ مصنف قدس سرہ
گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہو نہ دیکھے
چنانچہ اس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

کبھی چیزیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں۔ مثلاً حکمائے دیکھا
کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اُسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہانڈی کے لئے
کیچر لکڑی کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا
پھر اس باب میں مختلف رائیں قائم ہوئیں۔

ایقوفیلیف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہیں یعنی اجسام دقیقہ بلیط

یہ تہذیب تاریخ فلاسفہ میں لکھا ہے کہ ایقوفیلیف نہایت قلعہ اور زائد تھا ہمیشہ غذا اُسکی روٹی اور
وہ ترکاریاں تھیں جو اسی کے باغ میں پیدا ہوتیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرنا اور حکام کے پاس جا کر
برہم تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشوں سے بچنے کی طرح کیا کرتا بھوکے رہنے کو زیادہ پسند کرتا
اور کہتا کہ اُس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت محفوظ رہتی ہے۔ اُس کا قول تھا
کہ تولد یعنی احساس میں قوائے ظاہری سے بڑے ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو اسوقت ایذا ہوتی ہے
جب صدر پہنچتا ہے اور عقل ماضی اور استقبال کے مصاد پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل الوہیت میں
کمال ادب سے گفتگو کرنا اور کہنا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت درست نہیں
اُس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی علمیت و شرافت کی وجہ سے سخن عبادت ہے نہ خوف یا طمع
سے دونوں کے اقام کے عذاب جہان کئے جاتے ہیں اُنے دُرُ نا کم عقل کی بات ہے۔ اس حکیم کو گولا
میں قبول نام تھا اُس کی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ انکاروں پر یہ اثر پڑا کہ جس نے
اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بہر اُسکے پاس رہا۔

صرف متروک دوس حکیم اُسکو چھوڑ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا اگرچہ جسنے کہا
واپس آگیا اور مرے تک اُسکی خدمت میں رہا ایقوفیلیف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جس میں
یہ مضمون بھی تھا اس وقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روزیں ہوں ہر چند مختیار و بیاری
بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ براہی جس سے غلطہ کو میں نے زینت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں
تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اُن کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ خلاصہ اسطو انہیں کو
رنگ و غیرت ہوئی اور ہمیشہ اُسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

جو فلغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قیوم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب ان فلغ متصادم ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم ان سے بنتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف سبانی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح ان کے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اس وجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات تدوین متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا جی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب تو یہ عالم فنا ہو جائیگا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائیں گے تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔ اور زمینیں اسکا شاگرد و متقلد ہیں جسی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔

ہرقلیس فیلیوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب شکافت ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا اسکا ثلث ہو کر پانی پانی شکافت ہو کر مٹی ہوتا ہے۔

ہرقلیس جبکہ ہرقلیس بھی کہتے ہیں تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقلیہ تصانیف و ملافت اس کی خدا و اوستی۔ علم طبیعت میں اس نے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر مشکل۔ اس غرض کے تمام الناس اس پر مطلع نہ ہوں و درود و ترک اس کتاب کی شہرت ہوئی در یوس بادشاہ عجیب نے نہ کتاب بھائی کے لئے اسکو طلب کیا اور ہدایہ و عینہ کے بہت سے حصے دے دیے مگر قبول نہ کیا۔ سرفرا میں اسکو بدلوئی اور دعوی کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں کہتا کہ ایک عمر اس کی بحث و تحقیق میں فنا کی گئی و کچھ ایسی خفیہ چیز ہے کہ اسکا حال کچھ بیان ہوا۔ اس کا قول تھا کہ لوگ آگ بھانے کو بہت دہشت ہے مگر چاہئے کہ بغض و کین کے دغ کرنے میں اس کو بھی زیادہ جلدی کریں کہ چونکہ آگ صرف چند گھنٹہ کر لگی اور وہ جائیں اور ملک تلخ اور دیران کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا ناسف کرتا اور ہمیشہ نار و آہ و آواز صحبت خلق سے نہایت احتیاط کرتا مگر بڑے بڑے سیلوں میں جاتا اور لڑکوں کے ساتھ کھیلتا تو اس کی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اے سیکینہ تم کوں تعجب کرتے ہو کیا لڑکوں کے ساتھ کھیلنا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں تمہارے افعال ایسے خراب ہیں کہ تم جہو ریت کو اپنے درست نہیں کر سکتے۔ غمخواری اسکی اس حد تک پہنچ گئی

پھر عکس اُس کا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

ٹالیس فیلسوف کا توں ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے نظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اُس کی سموی اور نیگی سے خاک پیدا ہوئی اور اُس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوا سے صاف سے آگ سلگی اور وہیں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوئے اور روشنی سے کو اکب۔

اور خاک کو اکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہیں۔

ٹالیس لمیطی فیلسوف کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زردار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جائیں

بقیہ صفحہ ۱۱۱ اگر اُن کی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چھوڑ کر چاروں میں سکونت اختیار کی اور پتہ وغیرہ کھاکر وہیں عمر بسر کی ۱۲

ٹالیس فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فزون فلسفہ میں اسکو کافی بصرہ تھا علاوہ علوم حکماء یونان کے معلوم حکماء قبل مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس کے کسوف میں کا مکمل تین تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ اُس کا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نوزائی ہیں جس کے بیان سے ہمارا تعلق قائم ہے۔ اور ان میں اُن عالموں کی ایسے عفر سے ہے کہ عقل بشری اُس کی کنہ کے اور اُن سے عاجز ہیں اُن کے لفظ اور نفس اور طبیعت اُس عفر سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ عفر محض دہر سے عبارت ہے اور کمال محض عقل و نفس کا ہی ہے کہ اُس عفر تک نہیں اس لئے وہ اُس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۳

ٹالیس فیلسوف تاریخ فلسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو محقق لقب حکیم ہو اُس شخص تھا طبیعت اور علم ہیئت کا وہ سوجد ہے کسوف شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اُسکی نے دی اور اصول ہوا اور نزاع اور معنی اور اسباب برق و درندہ اول اُسکی نے نقص کیا وہ اعلیٰ حد جب کاموں تھا ہمیشہ حکمت نشیں و نہا گوین اور زہم قطع تھا۔ ایک باطلانی گری کسی مباد کو دریا میں ملی ہر شخص نے اُس کو لینا چاہا اُس کی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں محنت پر عیاش پیدا ہوئی۔ آخر سمجھوں نے اتفاق کیا کہ نفس کا میں کے حکم پر فیصلہ ہو اُس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیے۔ سمجھوں نے بالاتفاق ٹالیس کے پاس لایا مگر اُس نے قبول کیا

حکما کے مشائخ کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولی ہے جو قائم بذاتہ ہے نہ وہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اُس کو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا۔ بلکہ عقل عاشر سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا۔ اور وہ قدیم بالزمانہ ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ جس میں حق تعالیٰ ہوا اور ہیولی نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولی بھی موجود ہے۔ اُسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال و انفصال جسم کے اوصاف ہیں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے چکر

بیت صفحہ ۱۱۲: کئی شے اس پر اعتدال کیا کہ اُس کے ملنے اُسکو فتنہ دیا کیونکہ فقر و سکنت اُس کی اب تک دفع نہ ہوئی اُس نے جواب دیا کہ عقل و اسے زیادہ اہل چنگ کرنے کو اچھا نہیں سمجھنے بلکہ وہ تو نگری کو حقیر جانتے ہیں اُن کی توجہ اور رغبت صرف کتاب علوم و حراف کی طرف ہوتی ہے۔ طائیس میں چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکل کیا کرتا۔ ایک یہ کہ آدمی بنایا۔ دوسرا مرد بنایا۔ تیسرا روم میں پیدا کیا۔ نہ برہمن کیونکہ برہمنوں میں علم نہیں ہے۔ اُس کے شاگرد نے اُس سے کہا کہ تمہارا بھائی افسانہ ہے میں چاہتا ہوں کہ اُس کا شکرا ادا کروں اور کچھ بدلا دوں کہا میں کچھ نہیں چاہتا سو اسے ایک بات کے کہ جب تم شاگردوں کو میری بتائی بات اور میرے اصول مستخرج کی تعلیم کرو گے تو اُن چیزوں کی نسبت میری طرف کرو یا نہ

۱ سفر اطول سفر سقوس کا جان تارچ کرک میں لکھا ہے کہ یہ حکم اکابر حکمائے یونان سے تھا مولانا دکن اُس کا شہر تیس ہے فنون حکمت فیثا عزت کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشریح حکمت الہی میں مصروف رہتا تھا گردوں کو صفائیں حکم کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ حکمت بسبب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہئے کہ نفوس مقدسہ میں اُسکو دلچسپی نہ مردار چیزوں اور نفوس سقرہ میں ملا جلا کی کثرت اُسکے یہاں اس قدر تھی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کئے گئے جن میں سے ایک افلاطون بھی ہے۔

یہ حکم کھانا نہ کھاتا اور لباس موٹا کم قیمت پہنتا اور ذکر سوت اور عبادت الہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچھے برے سنے کی کچھ پروا نہ کرنا کسی مجلس میں شاعر نے اُس کی ہر ایک مسافر شخص نے خالی الذہن اُس سے پوچھا کہ یہ جو کسکی پر کیا حکم کہا کہ یہ میری نحو ہے اور میں اُسکے شاگرد ہوں جب اُس کی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بہت پرستی سے منع کرنے لگا شہر آسم کے حکام اور کشیشوں نے منع کو جرم و زراعت سے اُسکو واجب القتل قرار دیکر قوتی جیہ قاضیوں کے مہر پر لگی ہوئی تھیں بادشاہ کے پاس بھیجے اُس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اُسکو چھوڑ دو ورنہ جب لوگوں کی پورش ہوگی تو میں تمہارے قتل مجبور ہو چکا۔ اولیٰان کا خلاف کون تو ملک ہاتھ سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی تبدیہ سے مجھے کچھ خوف نہیں آتا کیونکہ مرنا قید سے چھوٹنا اور عالم تجر سے ملنا اور لباس ظہانی اُمار کرنا ورنہ خلعت پہننا ہے حکم تبدیل لباس سے دُور حق کو برکھ چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اُس کے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر چونکہ ان دنوں تجارتی رشتہاں کہیں سے واپس آنے والی تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک کشیاں نہ آئیں کسی کو قتل نہ کرتے اس لئے سقراط مجلس میں باہر بیٹھ گیا گیا دن بھر شاگردوں کا وہاں حجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و ترہو کے شکل شکل سے عمدہ طرز پر

مادہ نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہے اور اس کے قدم کے قائل اسوجہ سے ہوئے کہ اگر حادث
کہیں تو پھر اس کے لئے مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ ان کی عقلوں نے تسلیم کر لیا ہے
کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت ہے جب اسکو قدیم کہہ دیا تو وہ بھی عقل کے
قطار میں شریک ہو گیا جو مجر و مادہ سے ہیں اور سر دست یہ فائدہ ہوا کہ اب کے

بقیہ (صفحہ ۱۱۳) مل کر آج کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے انکو یہاں سے
روستہ الکبریٰ کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث ہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی
اعتقاد کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی مجوزی کی ہے تو اجنبی شہر میں کون پھر بڑھکا اور یہ ممکن نہیں کہ میں نصرت حق
سے وہاں باز آؤں۔

الغرض جب وقت بدل گیا اور زنجیریں پاؤں سے بھالی گئیں تو سقراط نے اپنے پاؤں پر ہاتھ پیر کر
کہا سیاست الہیہ نے اعدا کو باہم قرین کر دیا کہ لذتوں کے تابع الم اور الم کے تابع لذتیں ہیں کسی مناسبت کو
نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دلائل اسوقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کہیں نہ سنا تھا تو انکو تو غیب تھا
کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مصلحت نہیں اس کے اقوال و افعال میں کسی قسم کا نفور نہیں۔
سادس نے راجا اسکا شاگرد تھا اس کی توجہ کو دیکھ کر کہا کہ اسے ملکہ اگرچہ اس موقع سے کوئی مسئلہ چھٹنا نہایت
درنا ہے مگر میں جانتا ہوں کہ اس شکل مسئلہ کو حل کرنے والا روئے زمین پر کوئی نہ ہوگا اسلئے چند مسئلہ میں توجہ
چاہتا ہوں سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہو اسوقت سب بوجھ تو کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت
کی ساعت دونوں برابر ہیں کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہوں گا تو دوسرے عالموں کی جگہ میں بھی جانا
الغرض بعد تحقیق مسائل کے کہا نہایت سب سے کہ اب اپنے پاؤں سے جام میں جا کر غسل کرو تاکہ کسی ہندو مت کا
ہندو بھانے اور غسل دینے کی نہ ہو چنانچہ غسل کر کے نماز میں مشغول ہوا اس اثنا میں اسکی عورت دونوں کو بلانے
آخری دیدار کے لئے آئی اس کے برابر کھاتے سے شاگردوں میں ایک کہہ رہا تھا۔ سقراط نماز سے فارغ ہو کر غریب
اور چھوٹے لوگوں کو رخصت کیا اور بڑے لوگوں سے کہا کہ شاگردوں کے ساتھ رہے۔ افز نطون
(جراث کشا گرد تھا) پوچھا کہ ہر لوگوں کو پسائندگوں کے حق میں کیا کرنا چاہیے۔ کہا کہ لوگوں کو میں دینیت
کرتا ہوں کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے قریبوں کو بھی اصلاح نفس راہور رکھو تو اس وقت بھی
سب سے راضی ہوں اس کے بعد نہر کا پانی پینے کیا گیا سقراط نے ہاتھ لگاتے اس کو پی لیا اس وقت شاگردوں
نے آہ و فغان اور اوہلا سے گویا حشر پر پا کر دیا سقراط نے کہا میں نے عہدت اور لوگوں کو راضی ہونے
سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغان کرینے لگے مگر کچھ مفید نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اس کے خوف سے
ساکت ہو گئے سقراط ہنسنے لگا اور نہایت سود مند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے
عاجز ہو گئے بیٹ گیا اور جب بروہت حوالی قلب پر غالب ہوئی افز نطون نے کہا پھر فرماتے ہو کھائیں
نصیحتوں پر نہایت رنجور اس کا ہاتھ دیکھا اپنے چہرہ پر رکھا اور آسان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو
فارغ نفس مکا کے پھر اور چنانچہ فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت
سورسوات اس کی بخی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہو گئی کہ اس معاملہ میں سر اسر خلا ہوئی اس
وجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲

مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب
 الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکماً کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد
 وجہاً کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہوں گے اور
 سب کا خالق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کے لئے مادہ کی ضرورت ہی ہے
 تو چاہیے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو اس امکان کا جواب انہوں نے
 یہ سوچنا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت اُن کی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ معلول
 اولیٰ میں او قبل اُن کے کوئی چیز نہ تھی اسلئے اُن کے وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ
 کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ
 وہاں کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علت تامہ ہے بطامہ لفظوں میں تو خوب ہی
 ادب کیا مگر مطلب اُس کا یہ ہو کہ نہ حق تعالیٰ اُن کا خالق ہے نہ وہ اُس کے مخلوق
 نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اُن کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ توجب ہوتا کہ عقول پر
 کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرنا پھر وجود اُن کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا
 اور جو نہ چاہتا تو اُن کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہہ دیا تو اُن
 میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود
 نہ ہونا محال ہے مثلاً بجانار نے تخت کے تمام اجزا بنا کر تختوں میں سب کیلے
 وغیرہ جڑ دیئے۔ اور صرف ایک کیلارہ گیا تھا وہ بھی لگا دیا یہاں تک کہ پوری
 صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن
 نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے لہٰذا
 اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح

اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود اُن کا وجود ہوگا اسیس حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکماء نے تصریح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اُن کے نزدیک تخیل جعل کا لازم و ملزوم میں سے نہیں جیسے حرارت و نار میں صرف ایک ہی جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نا ہے حرارت کے لئے بجا مل متانف نہیں اسی طرح عقل اول معمول نہیں ہو سکتی پھر انھوں نے سلسلہ علت و معلول کا عقل عاشتر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشتر کو فلک نہم اور بیونی لازم ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور بیونے کا وجود خود بخود ہے پھر جب بیونی اور مادہ عالم کا غیب سے عقل عاشتر کے ہاتھ آگیا تو وہ بخوبی جواب دہ کے سلسلہ بھر میں تھی جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اُس کو حاصل ہوا۔ اسلئے جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و مفعول موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اولیٰ انتظام عالم کا عقل عاشتر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اُس کا خلاف کر سکے اس القاتی خدائی میں جوہ غیبی ہے خدا واد اُس کا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصلد من الواحد الا الواحد کی رو سے خود اسیس اس کی حسیل نہیں اس معاملہ میں وہ دم سنجو ہے۔ اگر عقل فعال واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ اُس کو مفکری ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود

اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت متصور نہیں تھی
 اس لئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اس عقل اور نو فلک پر کتفا
 کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اُس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ
 ہر سیارے کی رفتار اور عدد و ہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لازم جدا جدا
 ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ ہو
 اُن کو لازم کا وجود ہو نہیں سکتا اس لئے سات سیاروں کے لئے سات فلک
 اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک
 یعنی جلد نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اُس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہو
 جیسے حکمت جدیدہ میں تسلیم ہو گئے ہیں جس کا حال سید احمد خاں صاحب نے تمہید
 الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دو برہینوں کے مشاہدہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا
 کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول
 عشرہ کے عقول احدى وعشرین علت تامہ اُن کے قرار دئے جاتے اور
 وہی دلائل لئیہ ہوتیں ان کاں کذا کان کذا ہف وان کاں کذا کان کذا ہف
 اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کھا جاتا ہے کہ انبیات کے دلائل
 لئیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخمینیات و اختراعات کو لئیہ مضیہ قطع
 کہیں تو دلائل لئیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

غرض اس خیال نے گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے

مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات آہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے

حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے مجزوات عن المادہ کو لازم ذات

واجب الوجود قرار دینا اور اُس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لایستدر
عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اُس کو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل
ماشور کو بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرکب اُن کو بنا دیا۔

کل حکماً قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور اُنکایہ بھی مدعا
ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن ہے
نہ صفات کا اور ظاہر ہے کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم
سے ہے تو چاہتے تھاکہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی غرر
ظاہر کرتے جیسے بعض حکماء نے کیا ہے۔

ملل و خلل میں شہرستانی ج نے کنو فانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا کینا
(کہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا)
جائز نہیں اس لئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے
اول والے کو معلوم نہیں کر سکتی اس لئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک
کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مبدع نے جس طرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا
کیا کیونکہ اُس وقت وہ اکیلا تھا اُس کے سوا کوئی نہ تھا انتہی۔

تاریخ کریک میں ثالیجیج کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے
اُس کی ذات و صفات کے ادراک سے عقول بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تھا
موجود تھا کسی دوسرے کا پتہ نہ تھا پھر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا انتہی۔
ہر چند حق تعالیٰ کے حمد صفات کمالیہ ہیں مگر چونکہ صفت تخلیق و صفت
کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیہ

وغیرہ کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سے
 سلسلہ کے ادنیٰ درجہ کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انسانی کی بات ہے
 اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہو نا واجب الوجود کا خود کمال
 ہے تو یہ ابلہ فریبی ہے۔ کیونکہ معلول ہونے کا حال اچھی معلوم ہوا کہ اس کے وجود میں
 حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لا یتدرعن الواحد الا الواحد کی وجہ سے صفت
 تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اس کے مخلوق کی مخلوق سبھی
 غایتہ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بجاں متعلق موصوف ہوگی جیسے دید کا تب غلامہ تو
 فی الحقیقہ وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت کمالیہ اس میں نہ ہو تو اس کو
 واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہو اور معطل الوجود فعوذ باللہ من ذلک۔
 جس طرح یہ لوگ ذات و صفات کی حقیقت کو مجہول الکثرہ کہتے ہیں اگر یہ بھی
 کہہ دینے کہ اگر ہم ایجاد میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود بھی محتاج
 مادہ ہو کیونکہ قیاس معقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا ممکن پر درست
 نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتداً وجود دیتا ہو (تو سب خرابیاں اُچھٹیں
 محققین اہل متقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لا یتدرعن الواحد
 الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اس بنا پر ان کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ
 ہو گا اور سلسلہ صدور کا جو عقول و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم درہم و درہم تھا
 اسلئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے
 اس صورت میں نہ عقل کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہونے کے ماننے کی
 نہ افلاک کو غیر راوی کہنے اور دوسرے اجماع سے ممتا ذکر کرنے کی کیونکہ عقل کو

جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ۔
 یہی بات کہ تقدم مادہ کا اُنپر لازم آئیگا تو اُس میں کوئی قباحت نہیں۔
 کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلومات علل تامہ تو میں ہی نہیں کہ ماسوا پر انکا تقدم ضرور ہو
 اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جطیح قائمین ہیولی کے نزدیک
 مجردات و افلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا
 وجود تمام عالم کا ہو جیسا اشراقیین کا مذہب ہے۔

ربما اتصال و انفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف
 اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہو اور اگر تسلیم کیا جائے کہ
 خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے
 کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصور شے کافی ہے گو ماہیت اُس کی بالکنہ
 معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اسکا ادراک
 نہیں۔

اور افلاک و سایر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ
 علل ہی کا باطل ہو گیا تو اُنکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے کوئی وجہ نہیں
 اصل منشا ان کا لغویات کا یہ ہے کہ حکماء نے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم
 ہے اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت
 ہوئی اس لئے کہ فی الحقیقہ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے پھر وجود
 ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر اُنھوں نے جہارت سے کام لیا اور بے باکا
 اس دشوار گزار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

یہ بیماری عقل انسان ضعیف البیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جن کو خالق عقل و حکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملامت خیز بنایا کیونکہ مکمل کر کے آخر ہر ہر قدم پر ٹھو کریں کھا کھا کر ان کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر مٹا دیں گرا دیا اگرچہ کہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی مقدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اس لئے آزادانہ اس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی میں یہ لفظ ایسا مستعمل ہے کہ ہر کس و ناکس اس کے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اس کو واقعی طور پر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے تو منج بیان کے لئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ و بو وغیرہ کے اس میں نخلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے اسی طرح بو حرارت بروہ زمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اس میں کیا باقی رہ گیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علیحدہ ہو گئی صرف بیہوشی رہ گیا اگر کچھ علیحدہ کیجئے اب اس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکل معدوم ہو گئی ان اجزاء میں دیکھئے تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں پھر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود رابطی اس کا جدا کرنے کے وقت جاتا رہا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم ہو جائے ورنہ لازم آئے گا تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہو سکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

الحاصل اُن اجزاء کے تحلیل کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزاء میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اسلئے کہ اُس مرکب لکڑی و اُن اجزاء کو ہم نے علیحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اُس کا متنازعہ اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط متنازعہ ہے مثلاً رنگ یا بو وغیرہ اور ایک جو دو جو سب اجزاء میں شریک ہو پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے یعنی رنگ کو علیحدہ کر دیجئے اور اُس کے وجود کو علیحدہ اسطرح ہو کہ علیحدہ کیجئے اور اُس کے وجود کو علیحدہ اس تحلیل کے وقت ایک ماہ الامتیاز حاصل ہو گا اور ایک وجود اور نظام ہر ہے کہ وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہو کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ سب اجزاء کا مدار وجودیت ہی پر ہے اُن وجودات خاصہ میں کوئی وجود ایسا نہیں جس پر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی قسم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب اُس وجود بسیط کو تصور کیجئے گویا اسے طوری کہ اُن علیحدہ شدہ اجزاء میں سے کوئی اُس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاجرم فی التصور کے لحاظ سے کہہ دینے کے کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائیگا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اسلئے کہ کلام اُس شے میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پھر وجود و تحمیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہو اس لئے کہ آخر یہ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود موجودات محسوسات سے ہو گا نہ تحمیلات و انتزاعیات و اختراعیات سے اس لئے کہ یہ امور متنازعہ ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اُس سے علیحدہ کر لیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اُس کا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اُس کا تصور محال ہے

جیسے مادر زادی مینا۔ اصنوا اور الوان کا اور اوزاد و ہر اصوات کا تصور نہیں کر سکتا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی یہ تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اس وجہ سے اسکی تعریف نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بسط ہو کی وجہ سے حد تو محال ہی ہوگی بہار سم وہ مفید کہ نہ نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اسوجہ سے کہ بدیہیات کا علم ہوتا ہے اور وجود اُن کا جزو وجود ہے پھر اگر خبر بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الہی میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر ترقی نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تحلیل پر غور کر تو کبھی اس کے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا موجد تصور ہوا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اُس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تبارتی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ (تار برقی موجود ہے) بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تار برقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح (انا انسان) کو ہر شخص بدیہی سمجھتا حالانکہ اُن کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ او پر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس بالحق کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

میری دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کہیں گے نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے چہرہ بقدر کوئی شے اُس سے دور ہو اُسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہوتا ہے اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخزونہ خیال میں تصرف کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کو کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اُسکو معلوم ہونا چاہیے کیونکہ خارج سے لائیک

کوئی ضرورت نہیں باوجود اُس کے جب اپنے پورے احوال اُسکو معلوم نہ ہو سکے
 [حکیم کو یقین کیا جائے کہ دوسرے اشیاء کے ذاتیات و احوال اُس نے جو تباہ
 سب واقعی ہیں۔

اُس کو شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکا تو دوسروں کی ذات
 و ذاتیات بتانے کا دعویٰ کس قدر باعث رسوائی ہو گا۔

اُسکو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن و ظاہر نہیں اُس کی
 تحقیق میں کس پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اُسکو موجود واقعی کہتا ہی
 کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی بصائر
 و سماعت اُس کو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت البصائر سماعت اصوات اور حروف
 وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی وقتیں پیش آئیں جس کا حال کسی قدر اوپر معلوم ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اُس کے اُس میں کس قدر
 اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود سب کے
 نزدیک یہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اُسکو جزئی حقیقی کہتا ہے
 کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی مین ماہیت کہتا ہے کوئی زائد
 علی الماہیتہ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواظی کوئی مشکک انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہیے اعلیٰ
 کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے معنی ٹھہرائ جائیں
 جس کا من وجہ ادراک ہو جائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملة تعلق عقل اس سے ہو جائے
 جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اس کی نظری ہے یا سماعت و بصائر

وغیرہ بمجرد وجدان کے یہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم نہیں اسے بطرح نفس تعلیق
جملہ جو اس عقل کو بجاہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے مگر اس سے کسی چیز کی حقیقت کا
معلوم ہونا اور اس کا یہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر باہت اس کی ایسی نظری
اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اس کا انکار ہی کر سٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلی
کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی
چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف باہت ہے جس سے ذہن ہونے کو انتزاع کرتا
ہے (یعنی وجود مفرد ری کو)

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ حکما ثنائین
جن کے تابع بوعلی سینا میں انکا مذہب ہے کہ ہیولی بالفعل نہ بالذات متخیر ہے۔
نہ ذات وضع نہ موجد وبلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب تک
صورت آئینگی وہ موجود ہوگا۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولی کا وجود اس وقت صورت سے
متنزع ہو گا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے متنزع ہو تو لازم آئے گا کہ ایک
امر مباحثن سے دوسرے مباحثن کا وجود متنزع ہو۔ اس لئے کہ ہیولی محل ہے
اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک
ہو جائیں۔ اور ہیولی سے بھی ہیولی کا وجود متنزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہیولی
نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس سے وجود متنزع ہو اس لئے کہ نہ وہ
موجود ہے نہ متخیر بمقتل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولی

سے وجود کو متزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولی کی وضع تو محسوس نہیں اس لئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اس لئے عقل انتزع وجود کا بعد احساس تو نہ کرے گی۔

یہی بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلم ہو گا کہ اس وجود میں ہیولی محتاج صورت خارجیہ نہ ہو گا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولی کا بعد صورت کے خارج میں ہو گا اور وجود صرف معقول ثانی بلکہ موجود فی الخساج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بیدہی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اس قول سے کہ کل کے نزدیک وجود بیدہی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدری ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزع ذہنی وہ ہے جس کا منشاء واقع میں موجود ہو ورنہ وہ اختزاعی ہو گا جس کو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور منشاء انتزاعی میں خاص قسم کی نسبت چاہیے۔ ورنہ وہ بھی اختزاعی ہو جائیگا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اسکا منشاء خارج میں ایک خاص قسم کی بہتیت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اس کا منشاء خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جسکا منشاء خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں عرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشاء ہو گا نہ یہ کہ قعود کو منشاء فوقیت کو منشاء لیں یا منشاء اکل سے جسکو اختزاعی کہنا چاہئے۔ ہاں کسی مقام میں وہ سب ایک

جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر ٹیٹھ کر کھا رہا ہو تو وہاں تینوں
انتزاعیاً موجود ہوں گے مگر منشاء انتزاعی ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشاء
پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشاء وضع خاص اُس چیز کی جس پر
وہ شخص ہے اور منشاء اکل کا نہ نہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجئے کہ
وہ بھی معنی مصدری ہے اُس کے لئے بھی خارج میں منشاء انتزاع ضرور ہے
ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ انتزاعی ہوں گے پھر اگر منشاء انتزاع نفسی ہے
بے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں او اُس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اگر
کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ کمیت قوم
میں صرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود نہ معدوم بلکہ کل مقابلات
اُس سے مسلوب میں قطع نظر اُسکے اگر منشاء انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری
انسان کو بھی منتزع ہو گا اور فرس سے بھی جو دونوں تباہ ہیں لاکھ ایک معنی انتزاعی
دو اعتباری متغایروں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو مباحثوں کے
کیونکہ منتزع ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت کو منتزع نہیں ہو سکتا اور شخص سے
بھی منتزع نہ ہو گا اس لئے کہ شخص مجموعہ سوا و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود
اُس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئیں گی جو نفس ماہیت میں تھیں جب
وجود نہ ماہیت کو منتزع ہو سکتا ہے نہ شخص سے اور انتزاعی ہونا اُس کا مسلم ہو
تو سوا سے ان دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے معنی
مصدری منتزع ہو کر تے میں گو اُس کی حقیقت سبب کمال نظری ہونے کے
ہم نہ تملاسکیں گے جس کا حال اوپر معلوم ہوا الحاصل وجود کو معنی مصدری میں محصور کرنا

بغیر اسکے کہ اُس کا انتشار متزاع مُتین واقع میں ہو بالکل خلاف عقل ہے بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کوئی چیز ہے جسکو ماہ الوجودیت سے تعبیر کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جس میں اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت ہو یا زاد علی الماہیۃ یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکہ الارار ہے چونکہ اُس کا سمجھنا ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کی جا رہی ہے لیکن بیان مقصود ناظرین سے صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الی مثال ولا تظر الی من قال) پر عمل فرمادیں کیونکہ آخر یہ مقولہ بھی عقلاً کا قابلِ تعلیل ہے۔

جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اُسکو دیکھتے ہیں اور اُس کی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اُس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت اُس نام سے اُسکو ذکر کر کے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کریں اور اگر چنداں غرض اُس سے متعلق نہ ہو تو اُس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزار ہا قسم کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جب کوئی نام نہیں دیتے۔ چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اس لئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہیں کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اسلئے اُن کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں ہر ایک کو ستارہ کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب ستارے ہیں پھر عقلاً نے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کسی چیز میں ایک قسم کی ہوں تو اُن میں بعض امور ایسے ہونگے جو اوروں میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک ہی قسم کیاتھ خاص ہونگے تو عام کو جنس

اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہیے اور نوع ہی کو مابیت بھی کہتے ہیں مثلاً انسانوں کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جس کو نطق کہتے ہیں اُن کی مابیت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گندے کو دیکھا کہ جاندار اور خاص طور پر پچارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں۔ اُس کی مابیت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو صہیل کہتے ہیں اُس کی مابیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھ کر وہ خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اس لئے ناطق کے معنی دریا بندہ معقولات قرار دئے اسی طرح نہیق وغیرہ میں گو تعبیرات میں وہ اشیاء ذکر کئے جاتے ہیں جو عوارض ہیں مگر مقصود اُن سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات ہیں عرض ذاتیات وہ امور مراد ہیں جو اُس سے منفک نہ ہوں اور اُن میں سے خاص وہ امور جو ظاہر اند علی الذات نہ ہوں مثل لوازم مابیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شیخ نے شغایں لکھا ہے کہ جب ہم معانی معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کون سے معنی جنسیت کے لئے خاص کئے جائیں تو اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم بھی ہو جاتے ہیں انتہی۔ اس لئے مابیت کو متعین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے نہایت دشوار ہے۔

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے اور اُس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج چونکہ عقل میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کر کے تصور کر سکتی ہے۔ اور اُس تصور سے اُس کو کوئی چیز مانع نہیں حتیٰ کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے

مفہومات کو علیحدہ تصور کر کے یہی اسلئے بعض امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتے ہیں اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل مابیت قرار دیتی ہو وہ خارج میں بھی اُسکو سمجھتا ہو اور ذہن میں بھی اس لئے بادی الٰہی میں معلوم ہوتا کہ وہ عارض مابیت ہو ہے مثلاً جب اُس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرایا تو ظاہر ہے کہ وجود اُسکو عارض سمجھا جائیگا۔ خواہ طرف خارج میں ہو یا طرف ذہن میں اسلئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود ہی علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ حیوان ناطق کہاں ہو گیا اُسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹھول ٹھول کر نکالا تھا یعنی ان موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد مابیت قرار دی گئی تھی۔

سہارچ تجربہ درج نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے یعنی ہوریت شخصیت مگر عقل اسکی تفصیل کر کے مابیت نوعیہ اور شخص نکالتی ہے جیسا کہ مابیت کی تفصیل کر کے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جو اجزا غیر محمول ہوں یعنی اجزائے خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوتے ہیں جیسے گھر کے اجزاء۔ اور جو اجزا محمول ہوں ان کا مقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں میں کل میں آتی ہیں۔ وجہ اُسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شے ہو وہاں کلیت اور جزیت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متناصلہ میں اور امور ذہنیہ ان کے اطلاق میں اور لکھا ہے کہ مابیت کو ذہنی ہونا لازم ہو دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ معنی صورت کلیتہ میں نفس میں جزئیات سے متزع ہوتی ہیں

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود عام متنازل اور واقعی ہے

وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے جس کا منشا خارج میں وہی امر بسیط ہے مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جو ہر اُس سے منتزع ہوا خواہ اُس کی تعریف میں موجود لسانی موضوع کہہ دیا جائے اذواجہ فی الخلیج کا ن لانی موضوع کہئے۔ اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر بسیط ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہو سکتی اس سبب وہ زید خارجی کی ذات کا جزو خارجی ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتباری ہو۔

اور اس حیثیت سے کہ اُس کو طول اور عرض و عمق عارض مفہوم جسم منتزع ہوا کیونکہ یہ امور عارض ہیں اُن سے جو ہر مرکب نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید جو ہر نہ ہو اس لئے کہ جو مرکب عرض و جو ہر ہے ہے۔ وہ جو ہر نہیں ہو سکتا اور اُس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہوا کیونکہ ہر ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت حساس اور ادراک کلیات کی جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

الحال ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اُن سے خارج میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزاء ذاتیات ماہیت میں مفاہیم انتزاعیہ ہیں جیسے احتیاج الی النعیم کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا تو ہم فراغ کی جہت سے متخیر اور انگلیاں قلم پکڑنے کے قابل ہونے اور خاص قلم کش کی صلاحیت رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے مستعمل۔ اور خاص قلم حرکات کی جہت سے کاکل و شارب بالطبع اور سواد و بیاض کی جہت سے اسود

واسیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضامک غضب فرحان
 مزین وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جوہر وغیرہ امور ذات
 زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے۔ وہ ایک امر بسیط ہے جس کو
 وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تخرید کے اقوال مذکورہ بالا بھی اسی کے موافق
 پچھراگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجہ ہوں تو ضرور ہے
 کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء
 حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجہ کہتا ہی
 نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک
 شے بنتی ہے وہ اُنسی کے اجزاء میں جنکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہیں نہ
 ان سے جو مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی
 فضیلت نہیں کل انتزاعیات محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے
 عرض مفہوم جوہر وغیرہ ذاتیات امور انتزاعیہ ہیں جنکا انتشار خارج میں وجود خاص
 بلحاظ مختلفہ۔ اور جس طرح موصوع میں نہ ہونا اور طول و عرض و عمق اُس جو
 خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منتزع ہے بلکہ بحسب اصطلاح حکمت
 مادہ کو جس قدر اُس موجود خاص کیساتھ تعلق ہے طول و عرض و عمق کو نہیں کیونکہ
 ان کیفیات سے اُس کا تقوم نہیں اور اُسکو اُس کے تقوم میں دخل کہیں تو بجا ہے
 باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں اسی طرح جیسے باعتبار جس کے
 اُس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی اکل بالطلع بھی منتزع ہے
 اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کھا جائے کہ کل

عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر اکل بالطبع کو دائمی
 کہیں تو سمیوع نہ ہوگا اگر عرض مفارق ہے تو اکل بالفعل ہے نہ اکل بالطبع خلا
 حس کے کہ حالت نوم میں وجود اُس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کے لئے
 کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط تو چاہیے کہ نامی ذاتی نہ ہو اس لئے کہ نمو ہر حیوان
 میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثریت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہے
 مثلاً انسان میں نہ تو تخمیناً ربع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود
 باوجود اُس کے اسکو ذاتی کہتے ہیں اور یوں حالاً لاکہ جم سے کبھی منفک نہیں ہوتا
 مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے اسے طرح معتدلی بالطبع ہونا اُس کا ہمیشہ ہے جیسے
 ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے
 چاہیے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

علیٰ ہذا القیاس جیسے باعتبار اور اوقات نفس کے ناطق اُس سے متزع
 ہے ویسا ہی باعتبار اس کے کہ نفس تدبر بدن ہے تدبر بدن ہونا بھی اُس سے
 متزع ہے مگر اُس کو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کوئی جز داخل نہیں اگر جغیرہ داخل ہو
 تو ابیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر
 خارجی ہے اگر ابیت کے اجزاء ممکن ذوئوں اکل بالطبع تدبر للبدن قرار دیں تو
 بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہیں لیکن یہ بھی ہیں دونوں کا
 مشار خارج میں موجود ہے۔ اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اُس بابیت مقررہ کا انکا بھی
 کیا جائے اس لئے کہ انتزاعیات کا اہتمام ہی کیا یہ نہیں وہی اور جب حکماً نے

اہتمام کر کے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر یہ ماننا وہیں تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو نہ دیا جائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی ماہیت کو ذات قرار دیکر ذات یعنی وجود خاص کی عارضی قرار دیں اور قلبی موضوع کر دیں تو یہ سرگزشت مانا جائیگا۔
تقریر سابقہ سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جس کا انتزاع موجودات خاصہ سے ہوتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں نیکی موجود خارجیہ سے لجا نیکی۔ (اس لئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت دی ہے کہ جس طرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اُس میں آجاتی ہے خواہ وہ مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی جزئی کو دیکھتا ہے تو محذوف تشخصات خاصہ کلی بنالیتا ہے کبھی کسی منشاء سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر منشاء کے اختراع کرتا ہے کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ اُس کے وجود کا خود قائل نہیں۔ مثلاً لاشے و لامکن وغیرہ کے۔

غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں ان کو اشیا خارجیہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صورتیں جو حسیہ میں حکایت ہوتی ہیں بخلاف صورت کلیہ کے ان میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائی جاتی ہے وہ محذوف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کہ چونکہ خارج سے محذوف تشخص ممکن نہیں ہے چونکہ ذہن کو محذوف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ اُن کو کلیاً کیساتھ ہمارست ہے اس لئے اگر اُن کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی کا وجود خارج میں

ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سی عقلیں اس کے وجود خارجی کے قائل نہیں
 اُن کے مذہب پر تو وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی نہیں سکتی اور واقع میں یہ بھی تھا
 اسپر کیونکر صادق آئیگی اس لئے کہ صورت کو تو ذہن نے محذوف تشخصات تراش
 لیا ہے اور کئی من حیث ہو کئی کے محکی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بدہست عقل کی
 بلکہ اس کئی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کئی ہوگی حالانکہ کوئی
 اس کا قائل نہیں کہ کئی من حیث ہو کئی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کئی
 کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کئی موجود ہوگی شخصی ہی ہوگی کیونکہ
 وجود اور تشخص مساوق ہیں حکما مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں
 سب اشخاص ہیں باوجود اسکے کئی کہ خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الاشہار
 ہے کیونکہ ذہن جو وجود کئی کے خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے۔ اس کئی کو
 دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ نہیں سمجھتا کہ یہ کئی تو اس کے عقل سے
 پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کئی ذہن میں آتی ہے وہ خارج ہی نہیں
 آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ خبریات محسوسہ کی صورت
 بواسطہ حواس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پھر خیال میں وہاں سے تجرید ہوا
 کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جن کو نفس اور اک کرنا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تقریر
 نقل کی گئی۔

جس سے ظاہر ہے کہ اس فعل میں صرف عقل ذہن ہے جب کلیات
 محسوسات کے بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہیے کہ غیر محسوس کے
 بنانے میں کس قدر دخل ہوگا کیونکہ وہاں تو وہ کئی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی

غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہو نہیں سکتی اس لئے کہ وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ سبب آثار خاصہ ہے تو یہ سبب آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرّد اُس کا کمون بخلاف تشخصات ہے تو اُس کا وجود بزیادت تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

علمی بذالقیاس صور حسیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب فہم میں جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اس طور پر کہ بت دونوں میں پیدا ہو جس سے قضیہ موصولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ جس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق ایگی اس صورت میں الانسان حیران کا محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا اگر اُس وقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ اس موضوع کا خارج میں۔ وجود نہیں ہے ایسے قضیہ میں حکایت نہ ہو تو الا ممکن معدوم وغیرہ میں بطریق اولیٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو منجملہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہیے گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب معمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج میں ہونہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اُس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے معمول نر اور چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آہیں سکتی اور ذہن اُن کا وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ متصور ہوگا وہ اُس محال کی صورت نہ ہوگی پھر معمول کے ساتھ اُس کا منصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع معمول کا یہ حال ہو تو اُس کی واقعیت کیونکہ ہو سکے باوجود اس کے جب شریک الباری متنع کھا جائے

تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف عقل ذہنی ہے واقعیت سے اسکو کوئی تعلق نہیں اس صورت میں مواد ملائم میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محکمی عندہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئیگا اس لئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقعہ کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اس میں تھا کہ خارج میں صرف اشخاص و جزئیات ہیں ماہیت کلی نہیں ہے اس دعویٰ پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو ان کے وجود ہونے کے وقت تشخص و وجود ان کو عارض ہوگا اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کو وجود نہیں پھر اس عروض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہئے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت نہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت مثبت لہی حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت وجود خارجی یہاں ہو نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر عجب قاعدہ مذکورہ ماہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشیء علی نفسه لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو ماہیت کی موجودیت بدل وجود ہوگی پھر وجود سابق میں بھی یہی گفتگو ہوگی یہاں تک کہ تسلسل لازم آئیگا اور یہ سب لوازم باطل ہیں۔

اب یہاں ماہیت کو موجود کہنے والوں کو نہایت پریشانی ہے محقق و ادانی نے تو فرغیت کا انکار کر ہی دیا اور کہا کہ ثبوت الشیء للشیء مثبت لہ کی فرغ نہیں بلکہ اس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت کہیں تو ماہیت کا وجود قبل ثبوت وجود عارض لازم ہوگا اور اگر مستلزم مثبت کہیں تو ماہیت کا وجود بعد اس کے ہوگا۔

کہ اس کو پہلے وجود ثابت ہو کہ کیونکہ ثبوت الشی للشی یعنی ثبوت الوجود للماہیۃ مستلزم ہے۔ اور ثبوت مثبتہ لہ یعنی ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے۔ محتوی موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو بکافی مکر وہ قاعدہ سلمہ ٹوٹ گیا جس کو کل حکمائے ان لیا ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ سلمہ کو نہ ماننا اور ماہیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا دونوں برابر میں اس لئے کہ دونوں حکماء کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود ماہیت کے قائل نہ ہونا آسان ہے اس لئے کہ وہ بہت سے حکماء کا مذہب بھی ہے بخلاف اس قاعدہ کے کسی کو اُس میں کلام نہیں مجتہق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ مقتضی اقل عدد کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعض وجود بیاض ہو حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کھا جائے کہ استلزام مثبتہ کو صرف اسی قدر لازم ہے کہ وجود مثبتہ لہ کا ہوا عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد جیسے ماہیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبتہ فرع مثبتہ ہے۔ حالانکہ مقتضی ربط ایجابی کا یہ ہے کہ عارض کسی درجہ کا ہو۔ مرتبہ معروض کے بعد ہو گا عقلاً کا قول ہے ثبت العرش ثم النقش یعنی یہ وقتیں جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اسکو تراسعی مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

میر باقر دانا نے مثبتہ لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کھا کہ یہ تو ضرور ہے کہ ثابت مثبتہ لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے ہے مگر چونکہ ماہیت وجود میں ثابت مثبتہ لہ کے وجود کی فرع

نہیں ہو سکتا اس لئے اسکو تقرر و فعلیت کی فرع قرار دیکر کھا کہ یہ فرعیت جمل بیطل کے مذہب پر متفرع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جمل کے قائلوں کے پاس اثر جمل کا بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جامل نے نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا جس سے وجود منتزع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود اثر جمل کا بالعرض ہے اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت ماہیت کے فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت ان پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہ تو مقتضی ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف استلزام ہوتا ہے اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اس کے تقرر کے جیسے ثبوت الذاتیات للذات میں۔ فاضل جمد اللہ نے شرح سلم میں اس پر اعتراض کیا کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات و ذات میں بظرف خصوصیت حاشیتین کے نہیں بنتی تو شہوب سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت الثبوت لہ مسلم رکھا جائے کہ مقتضی ربط ایجابی کا تو وہی ہے مگر میں مثلاً ثبوت وجود ذاتیات میں چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت نہیں بنتی اس کو مستثنیٰ کر دیتے جیسے فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات و ذاتیات میں کھا جا رہا ہے۔

اور جمل بیطل مقتضی اس امر کو نہیں کہ مطلقاً بطبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو ہاں خصوصیت ربط وجود اور اس کے تابع مقتضی اسکو میں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔ اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کہ تقرر اور وجود پر تقدم ہیں جیسے امکان وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کو بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے اور اگر کھا جاو

کہ امکان مفہوم عدی ہے یعنی سلب ضرورت تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہو اور اسی پر بنا اس قاعدہ کی ہے کہ ہر حادث سبقی بالماوہ ہوتا ہے اس کو جانے دیجئے احتیاج الی الجعل اور وجوب بالذکر یعنی اُن کا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ معقولات ثانیہ ہیں جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اس لئے کہ ہم بالبدلتہ جانتے ہیں کہ امکان و احتیاج وغیرہ نفس الامری ممکن کو عارض میں ذہن کے ممکن عر و من کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الی النیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا جائے اتہی لمحصا۔

الحال ربط ایجابی کا متقنی یا وجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اس کی یہی ہے کہ ماہیت موجود خارجی فرض کی جا رہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و امکان وغیرہ حیثیات مختلفہ منزع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور منشا انتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت کوئی چیز ہو حالانکہ اس کا انتزاعی ہونا متقنی تاخر ہے اور قطع نظر اس کے اگر ماہیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عارض ہو گا اور قیام عارض کا اس بات کو متقنی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہو گا یعنی معدوم ہو گا اور معدوم کا

ثبوت نہیں ہو سکتا اور اگر تقریر کا درجہ نکالیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقریر میں ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارضہ ہے۔ اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقریر عارض ہو رہا ہے تو قبل عروض معروض نفس ذات میں غیر مستقر اور غیر وجود ہوگا۔

بہر حال نفس ذات قبل عروض تقریر وجود بالکل معدوم ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعدام میں تماثل نہیں اس لئے کہ تماثل کا مدار تماثل تشخصات پر ہے اور تشخصات کے لئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو شخص نہیں ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اُسکو صادق وجود کہیے۔ یا عین وجود اور قبل وجود جب تشخص نہیں تو تماثل بھی نہیں ہو سکتا اس صورت میں اعدام میں تماثل ممکن نہ ہوا یعنی انسان و فرس و غم اُس حالت میں ایک ہیں یعنی کچھ نہیں پھر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقریر یا وجود عارض ہوا اس لئے کہ اُس حالت میں انسان جب کوئی چیز ہی نہیں تو تقریر اور وجود کو کس عارض ہوگا عدم محنت کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے عرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ میں اگر غور کیجئے جیسے مدارا کات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ میں نہ آئیگی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے فنا ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو عادت ہو گئی تو وجود کو عارض کہنا اُس پر آسان ہو گیا و جہاں کی یہ ہے کہ نہ کبھی اُس کو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرنے کی نوبت پہنچی۔

اب تھوڑی دیر کے لئے عقل کو عقلی بالطبع چھوڑ دیجئے اور کہئے کہ وہ

سیاہ سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دو یعنی اُن کے وجود کو عدم سمجھ لو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا۔ ضرور کیگی کہ خالی زید رہ گیا۔ نہ اُس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بو نہ چلنا پھرنا نہ اور کوئی عارض پھر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسی طرح اُس کے ذات کے وجود کو دور کر دو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کیگی صرف حیوان ناطق باقی گیا کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہئے کہ جیسے وجود حیوان ناطق کو اُس سے دور کیا اب اُس کے تقرر کو اُس سے دور کر و شاید یہ کیگی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور ہیں اور باہیت کے لوازم اور مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ باہیت کے لوازم ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر۔ باہیت کو + اور تقرر اگر نفس باہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیات قبل وجود متماز ہوں حالانکہ وجود شخص سے متعلق ہو اور اگر یہ کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ مقرر اور ممتاز ہے تو کہئے وہ وجود علمی ہوگا۔ کلام اُس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکما کو مذہب پر عالم قدیم ہے تو دوسری وجہ میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم مسئلہ مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز متنازع ہو ثابت ہو نہیں سکتی۔

غرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج میں اُس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل

تقریباً ہر عین مابہت نہیں اُس کو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ کیگی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہو سکتا تو اُس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کر دو ایسی اعتبارات عقلیہ سے پھر پوچھئے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں تپا ہے اگر اُس نے پھر تقریر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکال دو۔ اُس وقت ضرور کیگی کہ مابہت عدم محبت ہو گئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ تم نے اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع سے بھی وہ سب نکالے جائیں۔ تو کیا پھر بھی زید کہیں ممتاز رہیگا عقل ضرور کیگی کہ اب اُس کا ہرگز تپا نہ رہے گا۔ اُس وقت اُس سے کہئے جس طرح اُس فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم محبت ہو گیا تو اُس کو جو فرض کیونکر لاحق ہو گا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی مابہت کو جو حق نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ کلام یہاں وجود واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہو گا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد مثلاً تھ احوال و غیرہ کسی مدت تک بڑھنا غذا حاصل کرنا چلنا پہنا پہنا بھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود عمرو کا ہو گا جس کے لئے یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہوں گے ایسا ہی وجود بکرو وغیرہ کا یعنی وجودات خاصہ میں کیفیات و عوارض مخصوصہ ہونگے۔ اور وہ سب جزئی ہونگے اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ جب خاص خاص

وہ سیاحیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے جو دونوں کو شامل ہو اسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد اذراکات جزئیہ کے جو مفاد ہر کلیہ کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں ان میں سے چند کلمات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام ماہیت قرار دیا جاتا ہے۔

غرض وجودات خاصہ نہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے آپس میں ممتاز ہیں اور ماہ الاتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جس کا نام شخص ہے اور اسماے شخصیتہ اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔ شخص وجود سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا بلکہ جہاں وجود ہو گا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ممتاز ہو گا اور ماہ الاتیاز شخص ہے تو ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ شخص ہو پھر ان شخصیات کے لحاظ سے اگر شخص کو مبائن دوسرے کے کہتے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ کیفیات وجود ہیں ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہیں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اس کی ذات میں کوئی تکثر نہیں اس لحاظ کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اس صورت میں تغائر صرف اعتباری ہوا غرض ہر وجود خاص متقل اور متاصل ہے نہ وہاں کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات بلکہ ماہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جس کا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیعہ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ حواس کے اور خیال کو بعد تجرید کے

صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہی۔ جب یہ بات ہے کہ مابہتیں کلیات ہیں اور جملہ ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تفسیر سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ مابہتیں بنی ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تخریک کے اقوال سے بھی یہ ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتہا احمیات ذہنیہ کو جن کا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معروض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے یا غرض اور تابع اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اس پر کئی اعتراض ہو سکتے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

تفسیر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ مابہتیں وہ مغایم ہیں جو موجودات خارجہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنی کلیات ہیں سب منتزع ذہن میں اس لئے کہ خارج میں ہوا سے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں کے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہیں انھیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا حیوان الموجود فی الخارج کا جز حیوان ہے اور جز موجود کا موجود ہوتا ہے ہذا اس دلیل کا ایک امر عرفی ہے جس کا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کی موجودوں میں پایا جاتی ہو تو ان سب کو ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہیں۔ ہذا حیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ اشاریہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی معقف کے طرف اشارہ کر کے ہذا فوق الموجود کہیں اور استدلال کریں

کہ فوق موجود ہے کیونکہ جز موجود کا ہے۔ اگر اُس کے معنی یہ لیں کہ مشار الیہ سے فوقیت منتشر ہو رہی ہے تو مستم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتشر ہو رہا ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلحاظ انتشار موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حاصل یہ کہ احتراع میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پھر یہ استدلال کلی طبعی کے وجود پر از قبیل مصادره علی المطلوب ہے کیونکہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور بذال یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جز ہے موجود ہے۔

شارح مطلع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزئیات خارجیہ ہوگی یا جز۔ یا خارج ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اجماع سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہوں اس لئے کہ جو جزئی فرض کیا جائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جائے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہت باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جزو موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ان جزئیات کا جز ہوگی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائے خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغائر وجود کل ہوگا اس صورت میں حل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائے خارجیہ میں یہی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالة ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئیگا کہ امر واحد بالمشخص مختلف مکانات میں موجود اور صفات متضادہ کیساتھ متصف ہو جو ظاہر البطلان ہے اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شے کے مختلف محال میں لازم آئے گا۔ جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموعہ موجود ہوا اور اگر دونوں پر وجود موجود ہوں تو محل طبیعت مطلقہ کا مجموعہ ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفوض ہے اگر دکھا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اسکا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ حیوان حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود مستوع ہے حقیقاً ضروری ہو۔

اگر دکھا جائے کہ وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوں تو جواب اس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صورت کلیہ کو مختلف طوروں سے استخراج کرتی ہے کبھی ان کی ذوات سے اور کبھی ان اعراض سے جو اشخاص کو مختلف ہوں بحسب استعداد اور مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہی۔

ملاحسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونے کی یہ ہے کہ اتصال اجسام میں ثابت ہے اس وجہ سے کہ جز لای تجزئ باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال ان کے

لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اس کے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہو گئے یا نہ ہو گئے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ نہ کلی خارج میں ہو جو ہوتا تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے اُن کے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہیں متصل نہ ہوں گے اس لئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو باطلال حُز ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس لئے کہ اُن دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے اتصال اُن کا قبل انفصال ممکن نہ ہوا۔ اور وہ باطل ہے انتہی۔

یہ دلیل مبطلین جُز کو نہایت آسانی سے ساکت کر دیگی اس لئے کہ بڑی دقتوں سے اتصال اجسام اُن کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے مجزؤ فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم بہم ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صرف تشخص کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں مابیات موجود خاص سے متضرع ہوں اور تشخصات اُس کے عوارض ہوں تو کوئی قباحہ لازم نہ آئیگی اس لئے کہ وہ دونوں حصے دو وجود خاص ہیں اُن کے عین تشخصات نہ ہونے سے وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متقل کے دو حصے کریں تو وہ دو فرد اس جسم کے ہوں گے جو سبب تشخصات متباہنہ کے باہم ممتاز و متباہن ہیں اور دو متباہن کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے یہ سبب بطلان جز کے اتصال بتھا ملا حسن نے شرح مسلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال میں جو اجزاء سے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال میں جو اجزاء ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجود فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائے حاوئہ نفس تشخصات متباہنہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال میں کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی اٹھ گیا کہ باقی اجزاء جو بعد انفصال ممتاز ہیں بعینہ وہی اجزاء ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزاء منفصلہ متباہن الحقیقہ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزاء متباہنہ اجزائے متصلہ و ہنیۃ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متباہن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزائے انتزاعیہ سابقہ اور تخریجہ مستحقہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اس لئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن میں ہونا اور مستحقہ کا خارج میں اس لئے جائز ہے کہ ان دونوں اجزائے ذاتیہ ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متباہنین کا لازم نہ آیا اگر رکھا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الماہیت میں اس لئے کہ وہ متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے تشخصات متحدہ نہیں ہو سکتے۔ اور جب وہ تشخصات تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متعدد صرف انتزاعی ہیں جس کا وجود خارج میں نہیں تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزائے انتزاعیہ متعینہ حقیقہ نہیں ہو سکتے بلکہ جائز ہے کہ متبائن بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ و اگر متبائنہ افلاک سے منتزع ہوتے ہیں۔ اگر کھاجا کے کہ وہ اجزا متحد فی الوجود متبائن ہوتے تو اتحاد اُن کا ممکن نہ ہوتا تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اُن اجزا کا اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ مشارا انتزاع اُن کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہو سکیں اور ایک چیز مشارا امور متبائنہ کا ہو سکتی ہے جیسے کہ مشارا و امور متعددہ کا ہے۔

مولانا سحر العلومؒ نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل لکھی ہے کہ اگر باہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا۔ اور ذوات اشخاص بانفسہا ممتاز ہوں گے اور امتیاز بالذات فرع اس کی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا ہوں اس لئے کہ جب تک کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو ممتاز اور تعین نہیں ہو سکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا واجب ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اشخاص جب بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعین امر منقسم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس باہیت جو مستکثر ہے بلکہ مجمل اور ممتاز نہیں امور ربیہ مختلفہ کی وجہ سے جس کا وجود بالذات مجمل ہے اس کا جواب خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر تعین بالذات ہو تو اُس سے یہ لازم ہی نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طور سے

کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقرر و عدم تقرر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے جاعل نے اُن کو ثابت کیا انتہی۔

تقریر مذکورہ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ مابیات اسوئٹزاعیہ میں اُن کا وجود خارج میں نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جعل بسیط حق ہے جعل مؤلف مسلم ہے دونوں مذہبوں کا مدار وجود خارجی مابیات پر ہے کیونکہ اشراقین جو جعل بسیط کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا نفس مابیت ہے اور مشائیین جو جعل مؤلف کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا مفاد مابیات ترکیبہ ہے یعنی اتصاف المناہیۃ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں مابیت کا وجود دفاعی مراد ہے اور جب مابیت ہی موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں اگرچہ بعد ازاں انتزاعیت مابیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے دلائل سے تعرض کیا جائے مگر بہ مناسبت مقام دلائل معتبرہ دونوں مذہبوں کے مع ایلوہ لکھے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائیگا کہ وہ دلائل بھی فی النفسہ مضبوط ہیں پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا یہی مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل اثر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف المناہیۃ بالوجود یا اتصاف بالابتناف وہ ایک مابیت ہوگی اور وہی اثر جعل کا ہوگا۔ اس صورت میں انتہا جعل مؤلف کی بسیط کی طرف ہو جائیگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والوں کا یہ ہے کہ جہاں مابیت کا

وجود ہو وہاں نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔ اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی کیونکہ وجود معنی مصدری کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اُس ماہیت کے جو متصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض تعلیم ماہیت خود جعل بلیط والوں کے دعوے کے مخالف ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم یہ اُن کے مفید نما بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن۔ بھی متصف بوجود ذہنی ہوگی اس صورت میں وہاں بھی مفاد بہت ترکیب موجود ہوگا جبکہ جعل مولف والے اثر بالذات قرار دیتے ہیں اور اُس ماہیت انتزاعیہ کو اثر بالشیع جیسے ماہیت خارجیہ میں لکھا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بلیط کا ماہیت مستقل یعنی بغیر خلط وجود کے ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جعل مولف کا معنی لایلی ہیں ذات ممکن اور اُس کے وجود کے درمیان میں جس کو مفاد بہت ترکیب یہ تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لای جائیں یا ممکن عنہ میں اس لئے کہ وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آگاہ ہیں یعنی ماہیت اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ لائے جائیں تو جعل مولف کے اثر ہوئی اُن میں صلاحیت نہیں جیسے نسبت تادمہ خبریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق ہوئی صلاحیت اُس میں نہیں پس معلوم ہوا کہ جعل مولف کا مال بلیط کی طرف سے نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بلیط کی طرف انتہا تو جب ہو کہ وہاں ایک

چیز یعنی ماہیت حالانکہ بالبداہتہ معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں ہستیات
حلیہ پیدا ہوتی ہے جو جعل مولف والوں کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اُس
کے اجزا یعنی ماہیت وغیرہ بالتبع اور ممکن نہیں کہ ہستیات حلیہ اور ماہیت الکیوں
تو دونوں کا جعل ایک کیونکر ہو سکے۔

دوسری دلیل اثر جعل کا ایہ چیز ہوگی کہ اعتبار معتبر بالانتزاع منتزع کے
تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اوصاف بالوجود و دونوں امر اعتباری اور تابع
انتزاع ہیں اس لئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اس لئے اثر اُس کا ماہیت
موجودہ ہوگی جس کی تعبیر مفاد ہستیات ترکیبیہ سے کی جاتی ہے اُس میں امر یعنی
مجمول موجود ہے اور وری کافی ہے۔

مجمول الیہ کا امر یعنی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جملہ وقتاً و تھا کھا جاتا ہے
قطع نظر اُس کے مذہب مشائین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امری
ہے پس مجموعہ مجمول اور مجمول الیہ کا امر یعنی ہوگا جو فی الخبیثہ اثر ہے اور اوصاف
وغیرہ الفاظ اُسی کے تعبیر ہیں۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق
ہی نہ ہوگا۔ صورت اولیٰ میں دعویٰ ثابت ہے اور صورت ثانیہ بالبداہتہ باطل ہے۔
اس لئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

رہی صورت ثانیہ سو اُس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت
من حیث الوجود سے متاخر ہو حالانکہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے۔

جواب اُس کا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ مابہیت من حیثہ ہی قبل موجود ہے تو یہی جمل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو۔ اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ مابہیت کو موجود بنا دے پھر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اُس کے جمل کا مابہیت موجود ہوگی جو مفاد ہیات ترکیبہ ہے اور بواسطہ اُس کے نفس مابہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جمل کا اولاً وبالذات مفاد ہیات ترکیبہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اُس کے نفس مابہیت کے ساتھ۔ اور مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ نار مثلاً مجہول ہوئی تو مع الحرارة مجہول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجہول ہوئی۔ اس لئے کہ معروض ہے پھر اُس کے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرارة کا مجہول ہونا بعینہ نار کا مجہول ہونا یہ گویا حالات کا فرق ہو اسبطرح مفاد ہیات ترکیبہ کا مجہول ہونا بعینہ مابہیت کا مجہول ہونا اگر مرتبہ مابہیت کو تقدم حیثیت معروضیت پر بھی لحاظ دلائیں تو یہی جمل کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ فی العوض عارض ہو تو وہ صفت بالذات بالعرضی وقت میں عارض ہوتی ہے چوتھ کر سفینہ جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی مابہیت لحاظ ذات میں مقدم اور جمل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریروں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جمل نفس مابہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم مابہیت مختلط پر ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شے کو موجود کیا اور وہ عدم سے وجود میں آئی تو ابتداً ظہور مرتبہ احتمال کا ہوا اُس کے بعد عقل نے مابہیت من حیثہ ہی اور مختلط کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام انکسار مابہیت اصل ہو یا وجود یہ نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے مشائخ نفس مابہیت کو حقیقہ ممکن بھی نہیں کہتے بلکہ اُن کے یہاں مکان عارض مرتبہ احتمال سربراہ

اور نفس باہیت مجہول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ باہیت
مختلطہ سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس باہیت کے مجہول ہونے کے لئے باہیت مختلطہ
واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف بالعارض کا کسی صفت کے ساتھ
بعینہ اتصاف بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کیساتھ
وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقہ صیوریت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس توام
باہیت من حیث الصدور عن الجاعل صحیح حل وجود اور وجود کا مصداق ہے
اگر باہیت اپنے اصل توام میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیورۃ ذات وہاں صادق
انگی جو معنی وجود کے ہیں اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو
وہ حیثہ امکان سے خارج ہے۔ حالانکہ یہ بابتہ باطل ہے پس ثابت ہو کہ باہیت
باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود اشراقیہ کا
جواب مصداق حل وجود باہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جل
کطرف ہے عام انیکہ استناد اس کا من حیث ہی ہو یا من حیث الوجود اگر باہیت
من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا
کہ مرتبہ اصل ذات میں اس پر وجود کا حل ہے جس سے عدم امکان سے وہ خارج
ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق وجود باہیت من حیث الاستناد
الی الجاعل ہے من حیث ہی یعنی باہیت نفس ذات میں مستغنی عن الجاعل ہو تو
بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر باہیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف
مستند ہے اس لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد جعل متانف نہیں غایت الامر

کہ ماہیت من حیث الوجود جاحل کی طرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت مستند بہ
پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیرورۃ ذات اور کسی طرف میں اس کے
واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہیں جو منضم ماہیت کیساتھ
ہو پس حمل انصاف بعینہ حمل ماہیت ہوگا۔

جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو انصاف انعمای گوہاں نہ ہوا انصاف
انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئے گا کہ بغیر انصاف مبداء کے مل شتو
کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھ لیجئے کہ اگر فلک متصف بوقیوت نہ ہو تو الفلک فوق
کہنا صحیح نہ ہوگا حمل معرفت والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ انصاف بھی کافی ہے
اور اس وقت یہ بات صادق آئیگی کہ انصاف اثر حمل کا ہے نہ نفس ذات کو ذات
ہی کی طرف میں واقع ہو۔

چھٹی دلیل محمولیت انصاف کے معنی یہی ہیں کہ منشا انصاف محمول ہو۔
اس لئے کہ انصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بحسب منشا
ہوتا ہے اس صورت میں اثر حمل کا مصداق انصاف کا تقرر ہوگا جس سے
حکایت کی جائے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود انصاف وغیرہ اس لئے کہ انصاف
کے متحقق فی الخارج ہونے میں اور شئی متصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے
چونکہ مصداق انصاف ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحت
نہیں رکھتی اس لئے اثر حمل کا وہی ہوگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں انصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت
متصف ہی ہے جو مصداق انصاف ہے اور جبکہ تقرر قوام انصاف میں دخل ہے

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی مثلاً انتزاع الوجود بالمابہت ہو بلکہ
مثلاً انتزاع ماہیت منقطعہ بالوجود کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی
اور ضم الی المابہت ہے۔

ساتویں دلیل معیوہیت الصفات تصور نہیں جب تک کہ صفت اعینی نہ ہو
اس لئے کہ جاعل جب ماہیت کو تصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اس کے ساتھ قائم
کرتا ہے جیسے سودا کو سود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے
وجود اور تسلسل وجودات میں لازم آئے گا۔ اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو دعویٰ
ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی ہے
جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اس کو عارض
کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجہ زائد اس میں تسلسل لازم آنی کی کوئی وجہ نہیں۔

آٹھویں دلیل مائل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ شخصہ کیساتھ ہی
جو مرتبہ محلی عنہ میں ہو اگر ادا اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ شخصہ کو جاعل نسبتہ شخصہ
بنا دیتا ہے تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس سے تعلق جعل کا شے اور نفس شے میں
لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ
اس نسبتہ کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی دانستہ
اور اس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی۔
یہاں تک کہ نسبتوں میں تسلسل لازم آئے گا۔ اور کوئی نسبتہ اس میں سے معمول بالذات ہو
اس لئے کہ بنا جعل مولف کے جب جعل ہو گا تو اس نسبتہ کا ہو گا جو نسبتہ اور اس کے وجود

میں ہے یعنی جبل ہر نسبت کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ تحقق بالعرض بدون تحقق بالذات ممکن ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اس کا بھی جعل ممکن ہوگا اس تقدیر پہل مولف والوں کو بغیر اس قول کے گزیر نہیں کہ تعلق الجعل بالنسبتہ مراد یہی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعالیت میں لایا اس کی قائم بنانے کا جواب جعل بسیط نہیں اس لئے کہ اثر جعل کا اس میں بالذات نفس ماہیت ہوتا ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی ماہیت ہے لیکن وہ ماہیت نہیں جہاں بحث ہے اور تعلق جبل کا نسبت کے ساتھ جو حاصل جعل مولف بتلا گیا سو وہ ان کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ اثر جعل کا بالذات مفاد ہیکل ترکیبہ علیہ ہے یعنی ماہیت اور وجود کا اختلاط و رجحان کی غرض سے ذہن میں بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس صورت میں اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو ان کو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ پر نسبت کا جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئیگا جس میں نسبت بالعرض اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کی جائے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جائے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے فی نقصان لازم نہیں آتا اور اگر یہاں جعل مولف میں مراد اس نسبت سے جو مرتبہ محلی غرض ہے اور جس کے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا ماہیت اور وجود میں حیث الاختلاط ہوں تو اس کے بعد پھر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت ذہن کے ساتھ جعل متعلق ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقہ مجموعہ ماہیت

اور وجود کا ہے اس لئے کچھ عہد کے درجہ میں یعنی نفس الامری میں وہ نسبت نہیں
 سکتی جو استزاعی ہے بلکہ اُس کا منشاء انتزاع ہوگا غرض اُس نسبت یعنی مفادہ سیما
 ترکیبہ کے ساتھ جعل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے ماہیت
 وجود کے ساتھ ایسے طور پر تعلق کیا کہ اگر اُس کی تفصیل کریں تو دو جزو حملیہ نکلیں گے
 جب نسبت اور اُس کے جعل کے یہ معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی
 جس کو نسبت کہیں۔

نویں دلیل جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے
 مثلاً جب جعل نہ کیا جائے تعلق جو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرورتاً
 ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا
 اب فرض کیجئے کہ بنا پر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اُس کے
 وجود میں جو نسبت شخصیت ہے اُس کے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اُس کی وجہ سے ماہیت
 نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدوں جعل کلی لازم آئیگا
 جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اُس کا بسیط ہوگا یا مرکب
 صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے
 ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت
 اور اُس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور متعارف ہوگی
 اُس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اُس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے
 جعل باہم متعارف ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہوں گے
 اور تسلسل لازم آئے گا۔

جواب اس کا بھی دہی جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدار نسبت

شخصیت پر ہے۔

یہ جبل بیطی کی دلیلوں کا حال تھا جب جبل مولف کی دلیلیں سنیے۔

پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں امکان ہے اور وہ نام ہے اس نسبت کی کیفیت کا وجود اور ماہیت میں ہونی ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے مجہول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مضاف و مخلص کا نہ ماہیت من حیث ہی۔ -

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جبل کا مضاف و مخلص ہو اس لئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود تھلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اسوقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہو گا۔ پھر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ مقبوع یعنی ماہیت محتاج الی الجاعل اور اس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالذات

محتاج اور اثر جمل بالتحج ہوں غرض جمل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا
 دوسری دلیل جمل مجہول اور مجہول الیہ کو چاہتا ہے اور جمل مولف ہی ہو گا
 جواب :- یہ استدعا جمل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شو کو بنا دینا بھی جمل ہے
 تیسری دلیل جاعل ہستیت کو مابہت نہیں بناتا اور نہ مجہولیت ذاتیہ لازم آگئی
 اور نہ وجود کو بنا سکتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جمل کو امر مبنی ہو نا چاہیے جب
 دونوں اثر جمل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہو گا انصاف المابہت بالوجود اثر جمل ہے۔
 جواب :- انصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق

نہ ہوا۔

اگر کہا جائے کہ انصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر مشا ارتزاع اسکا امر مبنی ہے
 تو جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی مشا
 ارتزاع مبنی ہو گا جب بھی کوئی فرق وجود اور انصاف میں نہ ہو۔ غرض اثر جمل کا
 مابہت ہے مگر نہ اس معنی سے کہ جاعل نے ہستیت کو مابہت بنایا جیسا کہ مسئلہ
 نے سمجھا ہے بلکہ بایں معنی کہ جاعل نے نفس مابہت کو بقعہ عدم و بطلان ذات کو
 صفحہ وجود و تقرر حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل مطلب جمل بسیط کا یہ ہو گا کہ جاعل نے ہستیت کو مابہت بنایا
 حالانکہ ثبوت الشئ لثبوت ضروری ہے ورنہ تحلیل جمل مابہت اور اس کے نفس میں
 لازم آئے گا جو باطل ہے۔

جواب :- مطلب جمل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا کہ تقریر بالا سے ظاہر ہے
 پانچویں دلیل جس کو محقق حمد اللہ نے ذکر کیا ہے جو مبنی بر تین مقدموں پر

ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محکی عنہ اور مطابق تفسیر۔
دوسرے آلہ صدق حل یعنی وہ چیز جو علت صدق حل ہو اس طور پر کہ
اگر وہ چیز محقق نہ ہو تو تفسیر صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث منہ حل ذاتیات کے لئے محکی
ہے اور حل عوارض کے لئے محکی عنہ نفس ماہیت نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ساتھ
ایک امر زائد بھی ہوگا جو اس کے ساتھ منضم یا اس سے منتزع ہوگا۔
تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجہولیت صرف اس کے محکی عنہ کی مجہولیت کے
تابع ہے بعد تمہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اشراقیین تقریر یا فعلیت
کو اشجیل بسیط کا جو بتاتے ہیں اس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث
ہی ہی مراد ہے تو بحسب مقدمہ ثانیہ وہ حل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اس کے
جعل کے ضمن میں جعل ہوگا تو صرف ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا
جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پھر وجود وغیرہ کے لئے جعل متانف کی ضرورت
ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشراقیہ ہے۔ اور اگر فعلیت و تقریر ماہیت من
ماہیت مع الخلل مراد ہے تو اسی کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود مسئلہ مصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ
وجود و ذاتیات میں مطابق حل ماہیت مقررہ ہے۔ اور قطع نظر اس کے یہ امر کہ
مسلم ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث منہ ہی ہو اس میں وہ عوارض کے لئے
محکی عنہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں
لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ

اس لئے کہ امکان انفکاک فی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں
اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ موطن نفس اللہ میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل جو مفہوم کہ باہیت پر زائد ہو اس کا ثبوت باہیت کو کسی علت
سے ہوگا اسی واسطے عرض کی تعریف بالعلل اور ذاتی کی تعریف بالاعلیل کیساتھ
کرتے ہیں اور وجود کل باہیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ البیات میں ثابت ہو چکا
اگر ثبوت اس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں غراب ہونگی اس کو ضرور ہے
کہ اثر جبل کا اختلا ہو۔

جواب یہ دلیل جلدی ہے اس کو ہی مانے گا جو مقدمات مذکور کو مان لیا ہو
پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقضی ہے اس لئے امکان ممکن پر زائد اور کسی
ذات کو بالذات ثابت کی جہت ہے۔
اگر کہا جائے کہ امکان امری ہے عراض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات

ہو یا بالغیر۔
تو جواب اس کا یہ ہے کہ متائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہے
اور اسی پر مدار اس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے
اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے۔ بلکہ عرضی وہ ہے جو خارج اور محمول ہو
اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات میں یا خارج نہ ہو ذات سے۔

ساتویں دلیل۔ اگر باہیت فی نفسہا محمول ہو تو وہ وجود پر سابق ہوگی اور
باہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب تقدم پانچ میں محض نہیں چنانچہ میر باقر داد نے اسکی تصحیح کی ہے

اس لئے یہ تقدم سوا پر مشہورہ کے ہے اور اس کو تقدم بالمابہتہ کہتے ہیں۔

آٹھویں دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اس میں سلب الشرع نفس

محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اس لئے کہ حمل اولیٰ میں آخر و اعتبار

ہیں اور وہاں اصل شے ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں بس جب تک ممکن ہو جو

نہ ہو وہ اپنے نفس پر بھی آپ صادق نہ آئے گا۔ چہ جائیکہ دوسری چیز اس صابوق

آسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاً وبالذات خلط وجود ہے نہ نفس ابہت۔

جواب۔ صدق الشے علی نفسہ میں الوجہ و مستلزم صدق الشے علی نفسہ بشرط الوجہ

نہیں یعنی ابہت بعد وجود اپنے پر آپ صادق آتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا

کہ اس تصادق کے لئے وجود شرط ہو پس مالت عدم میں بھی سلب الشرع نفس

چمل اولیٰ صحیح نہ ہو گا حکماً کا قول ہے کہ ہر مفہوم پہل اولیٰ اپنے پر آپ محمول ہو گا

اس میں سر یہ ہے کہ جو مفہوم جب اس کے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین

اس کا ہو گا۔ اور اسی چمل اولیٰ کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہو گا چمل

اولیٰ اس لئے سلب حمل جو اس کا مقابل ہے متنع ہو گا۔

اگر کہا جائے کہ موجبہ وجود موموع کو چاہتا ہے اور کوئی شے جب معدوم

ہو تو تمامی اشیا اس سے مسوب ہوں گے حتیٰ کہ بحسب خارج اس کی ذات

بھی اس سے مسوب ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشرع نفس معدوم میں جائز ہے جیسا

کہ شارح تجربیہ نے لکھا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حمل اولیٰ میں محمول نفس موموع ہوتا ہے توجہ۔

اصداً پایا جائے گو لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہو گا اور حمل متحقق ہو گا اور

موضوع کہیں نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اُس وقت تو سلباً
عن لفظ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ آخر سلب کر نیکے لئے لحاظ میں اُس کا وجود ضرور
البتہ حمل شائع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اُس کا مدار اتحادی الوجود پر ہے اس لئے
بدوں وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اس لئے کسی قدر کئی تفصیل
بیان کی جاتی ہے امکان دو وجہ و امتناع کے دو معنی ہیں ایک مصدری مترادف
جس کی بحث منطق میں ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا
نام ہے مثلاً کل انسان حیوان او کاتب او حجر بالجمہات الثلاثہ۔ چونکہ امور متزاعیہ
کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اس لئے اُن کی حقیقت وغیرہ
کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق حمل اور ناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے
اور اک اُن کا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔
وجوب میں بعض متعین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور
نشار انتزاع ہے اُس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک
استغناء عن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا
مقتضی وجود ہونا باقضاء تمام۔

تیسرا وہ شے جس کے سبب سے ذات شے ممتاز ہو جائے ان معانی میں
ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دواول کے امور اضافیہ معلوم نہیں

مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اس وجہ سے سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض علما نے وجوب وغیرہ کو منحصر فی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقل ہوتا ہے وہ بمعنی مصدق ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جس کو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شے کے ساتھ ہوں وہاں قضایا بنالیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبتہ ان میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذہان پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہو وہ انتزاعات کے قائل ہو گئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محلی عنہ پر رہی صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوئے۔

بحسب تقریر بالا بطرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسی طرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے۔ ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا وہ شے جس کے سبب کسی ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حل امکان اور منشا انتزاع امکان ممکن میں ایہ ضرور ہیں ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشا کے لازم آئیگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے۔ بظاہر عدنی ہے مگر وجوب وجودی مانا جا رہا ہے۔ تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکہ جو ضرور ہا حکما اچھا عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہدایت الحکمہ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اُس کے

وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ قبل وجود ممکن اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شے کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو حالانکہ وہ جائز نہیں۔ پھر وہ امکان چاہیے کہ وجودی ہو ورنہ لے کر اگر عدمی ہو گا تو معنی اُس کے امکان نہ لاہوں گے اور اُس میں اور لا امکان لہ میں کوئی فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئے گا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اصافہ ہے۔ اور یہ منفصل ہو گا اس لئے کہ امکان کسی شے کا اُس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہو کہ اُس کے لئے کوئی محل ہو اُس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کسی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکمائے امکان کے ثبوتی ہونے کو مستحکم رکھا ہے۔ صاحب حکمۃ العین نے شیخ کا استدلال اُس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسه ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکانہ لایں کوئی فرق نہیں اسلئے کہ اعداد میں تماثل نہیں اور لا امکان لہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شے ممکن نہیں صاحب حکمۃ العین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ اور امکانہ لایں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اس لئے کہ لا امکان لہ میں امکان کی بالکل نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانہ لایں اثبات کا ہونا عدمی کا ہے۔ منشا اس اعتراض کا یہ ہے کہ لائحہ عمل ہے جس سے اثبات اُس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لہ کے وہ سالبہ بسیط ہے۔

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ عنوان وحکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجہ محکم عنہ میں وہ ایک ہیں اس لئے کہ جہاں وجود موضوع جو نہ ہو سالہ بسیط اور موجبہ معدولہ متلازم ہوں گے مثلاً شریک الباری پس موجود اور لا موجود کا مطلب ایک ہے اگر کھا جائے کہ لا موجود اس موقع میں نہ کھا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ وجود موضوع کو چٹا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری متمنع باوجودیکہ موجبہ ہے اسکی صحت میں کسکو کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر متمنع میں تاویل کی جائے گی تو عدم ضروری کھا جائے گا۔ اُسیں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کھا جائے گا کہ امکان لالے معدوم۔ اور جب امکان اس کا معدوم ہو تو امکان ضرور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اس کا سلب موصوف سے ضروری ہے اس سے معلوم ہوا کہ امکان لا اور لا امکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب رابطی ہے گو تعبیر میں وہ علاحدہ مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکان لالے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن میں تفسیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ شیخ ہر چند اس دلیل سے مادہ ثابت

نماچاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہو نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اس لئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اُس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوت للممکن لا اور لا قوت للممکن ایک ہیں تو یہ موقع ہوگا بخلاف احتیاج للممکن لا ولا احتیاج للممکن کے اس لئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن میں ہے اور قوت اُس کی اُس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصد امکان کو لا امکان للممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان للممکن بلا ہتہ مستعد ہے اس لئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اس کے کہ امکان ممکن کا اُس کے غیر میں نہ ہو تو کچھ قباحت نہیں بلکہ وہی مقتضای عقل ہے۔ اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور عقول بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ دلیل بعینہ عقل اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ہائیت میں قائم ہے نہ اُس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم ہو ہو سکتی اس لئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے پھر کہا کہ امکان اور وجوب کے عدمی ہونیکے لئے صرف ہی کافی ہے کہ وجوب

موصوف سے اُن کا متاخر ہونا متنع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر اُن کا ہونا سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہی۔

اس میں شک نہیں کہ مابیات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور وجود انکو عارض یا اُن سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور دروہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے لکھا کہ اور اُس کا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر مابیات کو موجودات خاصہ سے منتزع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال ہی وارو نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جیسے مابیات وجودات خاصہ سے منتزع ہیں امکان بھی منتزع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائیگا۔ واللہ اعلم بحقیقت الحاکم اگرچہ وجود کا حال منہا کسی قدر بحث اہتیت میں معلوم ہو چکا مگر مستقل طور پر بھی اگر اسکی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بیہی چیز ہے کہ ہر کس و نا کس اُس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں کہ عم موجود ہیں مگر اُس کی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلاء اُس کے ادراک میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اُس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فضل حق خیر آبادیؒ نے الروض المجود میں لکھا ہے کہ اس میں کسی اختلاف نہیں کہ وجود ہمینی ہے بیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اوکھی حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اُس کے منشاء انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشا کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اس لئے منشاء انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے

اس منشا کے تبیین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہیں۔

۱۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود و مصدری موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن گروہ کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گوسب پر اس کا اطلاق با شتر اک نفی ہوتا ہے۔
۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر سببہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقیین کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اس میں بھی تفاوت ہے جو وجود جواہر و اعراض سے ظاہر ہے اور وہی حقیقت مابا الاشتراک اور مابا الاتیاز ہے
۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین مقولؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت مستحقہ نہیں ہے بلکہ انتراعی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔ مشائیین کہتے ہیں کہ ممکنات میں وجود منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔ بعض تصوف و متکلفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہی اور بذاتہ واجب ہے اور اشیا کی موجودیت صرف اس کی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے انتہی۔

اب اس اختلاف کو دیکھے کہ کوئی تو اسکو انتراعی کہتا ہے اور کوئی انضمامی۔

پھلڑس میں جی یہ اختلاف کہ کے نزدیک واجب و ممکن دونوں میں انضمامی ہے اور کسی کے نزدیک صرف ممکن میں انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی نزدیک موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجود ہے پھلڑس میں بھی یہ اختلاف کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت بہرہ مشککہ ہے اور کسی نزدیک حقیقت واحدہ غیر بہرہ اور غیر مشککہ ہے اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور باشرک لفظی سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس سے بڑھ کر کمال ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ میں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے ہیں اس کو کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی۔ یا منقطع۔ ان کل احتمالات متفادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلا کی جاعتیں اپنا مذہب قرار دے رہی ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی بھٹا رہے۔ اب ان میں کس کی عقل مصیب اور کس کی عقل غلطی سمجھی جائے اور یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہو کیونکہ واقع میں ہوا کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہماری عقل ان بڑے بڑے عقلا کی عقلوں کے برابر نہیں ہو سکتی جنہوں نے اس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل ہی سے دریافت کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان عقلاؤں سے اندر لگا نے اس کو کیوں ترک کر دیا غرض واقع کا حال سوائے خالق کے جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت بھی کر لے تو ہیں اس کا یقین کیونکر ہو اس لئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں رخصہ اندازیاں کر رہے ہیں اس صورت میں اس کا عمدہ اور اطمینان بخش یہی فیصلہ

کہ جس بات کی خود خالق نے خبر دے دی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اُس کے سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھے کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ شخص کوئی چیز بنا تا ہے اُس کے برابر دوسرا اُن سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اس ہم سکہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ میں نقلی نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہو اس لئے عقلا سے امید ہے کہ ان کا ترک تقلید معاف فرمادیں گے۔

پیرامپوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکثرہ کرنا چاہیں تو اُس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں اُس چیز کا علم بالکثرہ نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی ہے جب بھی علم بالکثرہ نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہیں اس لئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی نہیں جس کے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکثرہ حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صاہل کے تصور سے اسی طرح سب ماہیتوں کا حال ہے معلوم ثانی شیخ فارابیؒ نے فصوص میں لکھا ہے

ولا الہویۃ داخلۃ فی ماہیۃ ہذا لا سماء ولا لکان الوجود متوالا تکمل تصور ماہیۃ ووند۔
اس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود سے معز ہے اور وجود جب تک اُس کے ساتھ نہ ملے وہ کسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لاشعہ محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آسکتی ہے نہ اُس پر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اُس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اس قابل بھی نہیں کہ کو عدم میں پڑی ہوئی کہیں
 کیونکہ یہ کہنا بھی اُس کو شے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آباد نفس الامر تک پہنچا کر
 ایسے طرح جلوہ گر کیا کہ استعدادات کمالات بمقتضیات اور لوازم کے اظہار کا معنی
 ملا۔ اب ماہیت کو کس قدر وجود کا مسمون ہونا چاہیے کہ اُس کو کہاں سے کہاں
 پہنچا یا اور کیسے کیسے ذائقے وجدانیات محسوسات وغیرہ کے چکھائے کہیں
 شک نہیں کہ یہ سب احسان خالق بے ہمتا باری تعالیٰ کے میں مگر ہم اس کے بھی
 مامور ہیں۔ کہ اپنے محن مجازی کے شکر گزار رہیں۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 من لم یثکرا الناس لم یثکرا اللہ۔ شاید یہاں یہ کھا جائے گا کہ محن مجازی کے شکر گزار
 ہم کو ہونا چاہیے ماہیت کو اُس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر یہی بات معلوم ہوتی ہے
 مگر ادنیٰ تا مل سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ماہیت انسان کے افراد میں ہے
 جس کے وجود سے ماہیت کا وجود ہو رہا۔ اگر ہم نہ ہوں تو ماہیت کا عدم بلکہ منقطع
 اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔

علامہ صدر الدین شیرازیؒ نے شواہد اثریہ میں لکھا ہے کہ وجود
 کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب متحقق اور اعیان و اذیان میں ثابت
 ہوتی ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے۔

تفسیر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور نشأ
 انتزاع ماہیت کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ ہو
 نہیں سکتا۔ البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں
 اس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور نشأ انتزاع

وجود مصدری کا ہے اُس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اُس کا عقل مابیت کے عقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ سے ہے اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی مابیت اس قابل نہیں ہو سکتی کہ اُس کا عقل ہو یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازی نے اسفارِ اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب یہ ہے کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور اُن کی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر کر کے جنہرِ قویٰ درک حاصل یہاں لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعیان ہو تو موجود بھی ہو گا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہونا مقتضی اس امر کا ہے کہ اُس کو جو ہو اس لئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی موجود ہو گا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جا رہا ہے اس لئے اُس کو بھی وجود ہو گا یہاں تک تسلسل لازم آجائے گا۔ چونکہ وجود کا حاصل فی الاعیان ہونا مستلزم اس محال کو ہے اسلئے وہ بھی محال ہو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بیا من کو ابھن نہیں کہتے اس لئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہو گا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کھا جائے کہ جب اُس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے۔ اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع لقیض ہوگا اس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لا وجود ہر نہ معدوم یا لا وجود اور نہ ہر نہ کہ وجود پر اُس کا نقیض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آ سکتا بلکہ وجود صادق آتا ہے

غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آنہ کی کوئی صورت نہیں۔

لہذا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہی یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کا وجود بعینہ اس کی موجودیت اعمیانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کو اس وجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود دین حیث ہو۔ موجود ہے مخلاف اور مہیتوں کے کہ لون کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو ان کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے۔ جیسے تقدم و تاخر میں کھا جاتا ہے کہ جب اشیا زمانہ میں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا۔ مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے۔ جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہم پر زمانہ پر اگر اس کو بھی تقدم بالزمان کہیں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئیگا۔ اسی طرح تمام اشیا کی موجودیت بالوجود ہے۔ اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفس ہو تو اس کو واجب کہنا چاہیے کیونکہ واجب کے یہی معنی ہیں کہ اس کا تحقق بنفس ذات ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفس ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وہ تحقق ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفس کے یہی معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اس کا بذاتہ ہو جسے واجب الیہ میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو مہیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ ان کا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں۔

حاصل یہ کہ وجود ایک امر معنی ہے خواہ اُس پر لفظ مشتق یعنی موجہ کا اطلاق کج یا لغت ہو یا نہ ہو اور حکماً جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے اُس سے اُن کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ یہ بجئے وہ واجب کو بھی موجہ کہتے ہیں۔ حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ عین ذات موجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجہ کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجہ کے معنی وجود کے لئے جائیں تو حمل اُس کا وجود دوسرے مابیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اسلئے کہ دوسرے اشیاء میں موجہ کے معنی شے لہ الوجود ہوں گے اور جب وجود پر اُن کا حمل ہو تو اُس کے معنی نفس وجود ہوں گے حالانکہ ہر جہاں موجہ کہتے ہیں تو اُس پر ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں یعنی شے لہ الوجود اس صورت میں جب وجود کو موجہ کہیں تو اس کا مطلب ہی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس پر یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہئے پھر اُس کے لئے تیسرا وجود جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجہ خواہ وجود پر کھا جائے یا دوسری اشیاء اُس کے معنی ایک میں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود کسی کمی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنی مابیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے۔ یہ مصداق کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجہ کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

حاصل یہ کہ موجہ کے معنی میں وہ شے معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے کہ وہ

اس کو لاحق ہے۔

اس کی تائید حواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا کہ ناطق کے مفہوم میں شے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں داخل ہو جائیگا کیونکہ شے سے مراد مصداق شئی لا النطق ہے اگر شتیق میں شے کا مصداق معتبر ہو تو امرکان خاص کا مادہ ضروریہ ہو جائے گا اس لئے کہ مناحک کے معنی جب شئی لا الفصحک ہوں اور شے کا مصداق انسان ہی ہے تو مناحک کا ثبوت انسان کے لئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کے لئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ شے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس عرض سے ہے کہ منیہ کلام مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذاً اصل بل الوجود موجود فالجواب انه موجود ومعنی ان الوجود حقیقتہً اور موجود فان الوجود هو الموجودیۃ اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اس کی کوئی وجود ہے کوئی چیز اس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان لنفس وما فوقہا من المفارقات انیات صفتہ ووجودات محضہ۔ اس سے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی وجود ایک معنی چیز ہے پھر جو ان کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے معلوم نہیں یہاں کیا کیا۔

۳۔ دلیل صاحب تمویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت الکی

قابل ہوگی اور وہ مقبول اس صورت میں اگر یہ کھا جائے کہ ماہیت وجود کے بعد
موجود ہوئی تو یہ کہنا پڑیگا کہ ماہیت کے پہلے وجود مستقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہے
کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے
اور اگر یہ کھا جائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اُس کے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں
میں یہ لازم آئیگا کہ ماہیت کو وجود نہ کور کے سوا دوسرا وجود ہے چونکہ یہ دونوں لازم
باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ملزم یعنی جو صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور
وجود فی الاعیان میں معیت ہے۔

۳۔ یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے
کہ جس وجود کے ساتھ اُس کو معیت ہے وہی اُس کے موجود ہونے کے لئے کافی
ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اس کی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور
اور زمان میں معیت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کے لئے
کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اُس کو زمانی بنانے کے لئے وہی
زمانہ کافی ہے جو اُس کے مقارن ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اس پر
ماہیت کو موجود بنانے کے لئے وہی وجود کافی ہے جو اُس کے مقارن ہے۔
۴۔ دلیل اُن کی یہ ہے کہ وجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم
ہوگا پھر اگر ماہیت موجودہ کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اُس کا موجود ہونا لازم
آئیگا۔ اور اگر ماہیت معدومہ کیساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر ماہیت
مجردہ کے ساتھ قائم ہو یعنی وہ نہ موجود ہو نہ معدوم تو ارتجاع نقیضین ہوگا۔

غرض یہ تہم لوازم محال میں اس لئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگرچہ
 نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے
 یہاں کہ اس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ
 کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جس کی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جس کا
 حال ابھی معلوم ہوا اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ
 قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض جس کو ابیض کی
 اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت
 من حیث کلیں اس طور سے ملحوظ و متبہ ہو کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک نفسیت
 یا جزو ماہیت ہے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود ماہیت من حیث ہی کے
 ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضہ واقع
 میں نہیں ہے اس لئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اس لئے واقع میں نہایت
 احدا سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط
 نہ لابیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ
 فرق ہے کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے
 جس سے ممکن ہے کہ احدا کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج
 میں عین وجود ہے جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

صدر الدین شیرازی صدر الشرح ہدایۃ الحکمتہ میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراق

نے اس بات پر کہ وجو واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود

یعنی موجودات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین باہیت وجود ہو اس لئے کہ ہم اس پر شک
جب تصور کرتے ہیں تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وجود ہے یا نہیں اسی
معلوم ہوا کہ وجود ایک امر زائد ہے پھر اس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے
یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایہ منتہی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ فوج وجود
پر قول ہوتا ہے وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کنہ ذہن میں آ نہیں سکتی اسلئے
کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو خارجی
ہوگی کتنی ہی اس کی تخصیص کچھ اس کی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود
کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پھر وہ تصور میں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی وجود کے
لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس
لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں یہ دلائل ان لوگوں کے تھے جن کے
نزدیک وجود اتزاعی ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوا کہ انہوں نے وجود کی کمال
کی بے قدری کی محققین حکماء کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود
ہے چنانچہ علم ثانی یعنی شیخ فارابی نے نصوص میں لکھا ہے۔ فلا یكون الوجود مما یقتضی
المابہیۃ فی ما وجودہ غیر ماہیۃ بوجہ من الوجوہ فیلون اذا المبدأ الذی یصدر عنہ الوجودات
غیر المابہیۃ وذلك لان کل لازم مقتضی وعارض فاما من نفس الشئ واما من غیرہ
واذا لم یکن الہویۃ للمابہیۃ الہی لیست ہی الہویۃ عن نفسها فی لہا من غیرہ او کل ما کان
ہویۃ من الغیر فهو ممکن لا بد من علۃ ولا یکن ان یدہب لعل الی غیر النہایہ فیجب ان
ینہی الی مبدأ ماہیۃ لمبانیۃ للہویۃ سید اسماعیل تبریزی نے اس کی شرح میں لکھا ہے

اسی میں ہوتی ہیں ذاتہ لاء لایکھن ان کیوں خارجہ عن ذاتہ لکھن ولایکھن ان کیوں

جزء الہا العاقا ولما بنیہ عن قریب متعین ان مبداء الوجودات یجب ان کیوں الوجود

الایغیر یعنی جس مابہت کا وجود وغیرہ نہ ہو کہ کسی متفقہ مابہت نہیں ہو سکتا اور جب

موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبداء ضرور ہے جو موجود ہو تو وہ مبداء مابہت

مقرر نہ بالوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لازم یا مقتضی یا عارض ہو

وہ دو حال سے خالی نہیں نفس شے کے سبب سے ہوگا یا غیر سے۔ اور جو مابہت

نفس وجود نہ ہو اس کا وجود وغیرہ کی جانب سے ہوگا اس لئے کہ مابہت کو کوئی

شے اس وقت لازم ہوگی کہ اس مابہت کا حصول پہلے سے ہوئے اور چونکہ مابہت

بنیہ وجود کے مقصور نہیں اس لئے وہ کسی شے کو مقتضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود

یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اس کا وجود وغیرہ کی جانب سے ہو اور جس کا

وجود ہے مستلزم ہو وہ ہے جس کے لئے علت کی ضرورت ہے پھر

یہ مابہت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے واجب ہے

کہ ایک ایسا مبداء ہو کہ اس کو سوائے وجود کے کوئی مابہت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود

اس سے ثابت ہوا کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

شارح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کی

اعتبار سے تین ہیں ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالغیر ہو اس قسم کے موجود کے

لئے ایک ذات ہوگی۔ اور ایک وجود جو مغائر ذات ہے اور ان دونوں

میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے۔ اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور تصور ہونے

میں یہ یکل مابہت ممکنہ کا محال ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود وغیرہ ذات ہو

مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغایرت ہے اس لئے تصور انفکاک ممکن اور متصور محال ہے۔ یہ صورت مشکلیں کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ ذات وجود محوت ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اس لئے اس کا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ متصور میں۔

حکم یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ مستو ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو نشاناً نزاع وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقتی کی نگاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا جائے۔

اب دیکھنا چاہیے کہ وہ وجود جو نشاناً نزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک چیز ہی امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انہوں نے اس دعوے پر کئی دلیل قائم کی ہیں (۱) ہم بدانتہا اس بات کو جانتے ہیں کہ امتغا مقابل ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو امتغا کے مقابل امر واحد نہ ہو گا جس سے اس علم ضروری کا انحصار لازم آجائے گا۔ کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی) اور نیز قیست حاضر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے۔

(۲) اور قسمت یعنی مقسم کو ضروری کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو اسی وجہ سے یہ نہ کھا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مسا لفظ عین کے دو قسم ہیں اس لئے کہ اس وقت مسا عین منقسم ہو گا جو مشترک معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس کی ظاہر ہے کہ وہ مشترک معنوی لفظ عین کی طرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود دو ہی چیزیں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اس بات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو موثر کے موجود ہونیکا یقین ہو جائیگا پھر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب یا ممکن اور جو ہے یا عرض تو اس شک سے اس موثر کے وجود میں جو دلیل وثابت ہو گیا ہے کچھ شک ہو گا کیونکہ یہ سمجھا جائیگا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں تو دوسرے میں داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے کہ اس موثر کے وجوب کا یقین ہو چکے ہو جس کی وجہ سے شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجوب کے اعتقاد میں شک پڑ جائیگا اس سے ظاہر ہے کہ موجود ان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری طور پر ہو گا حقیقت میں وہ بھی اس کا قائل ہے اس لئے کہ جب فرض کیا جا کہ ہر چیز کا وجود بخلاف دوسری چیز کے وجود کے ہے یعنی کوئی مشترک دہان نہیں تو انہیں کوئی ایسی چیز نہ ملے گی جس پر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے بلکہ غیر متناہی مفہومات متباہتہ ہونگے اس میں ضرور ہو گا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے یا نہیں حالانکہ اس بات کی کیا نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائیگا کہ وجود سب میں غیر مشترک ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مطعون نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاحیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب مساویت میں متساوی ہیں اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہوا کرتی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرد و وجودی میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ان قضیہ کا انکار کر کے یہ کہنا پڑیگا کہ اشیاء میں تماثل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے۔

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکر رہے جو جائز نہیں بخلاف اس کے اگر نہ قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائیگا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں ان دلائل سے قول ان لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر اشتراک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں۔ قطع نظر اس کے فلاسفہ کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظ نہیں ہے اس کے بعد امام نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود من حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منفرہ مثل اور موجودات کے اہمیت کے ساتھ مقارن ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول متکلمین کا مذہب ہے کہ دوسرا اکثر حکما کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پر زائد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہو گا اور صفت موصوفہ کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی طرف محتاج ہو تو وہ ممکن ہوگی جب وجو

واجب کا ممکن ہو تو اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو خود بالذات احتیاج الی الغیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر مابہیت ہو تو مابہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم اشیء علی نفسہ لازم آئیگا جو باطل ہے ہم کہیں گے کہ وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہے تین حال سے خالی نہیں یا عارض مابہیت ہونے کو متقنی ہو گا یا عارض نہ ہونے کو متقنی ہو گا یا دونوں کو متقنی نہ ہو گا۔ اگر عارض ہونے کو متقنی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہاں ہر ضرورہ ثابت ہوتا ہے اس صورت میں سبب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی مابہیت ہی کو عارض سمجھا جائیگا۔ اور اگر متقنی عروض نہیں تو کسی مابہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہیے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں اور اگر وہ نہ عروض کو متقنی ہو نہ عدم عروض کو تو اس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ مقتید ہونا کسی سبب مفصل سے ہو گا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت وحدۃ نوعیہ ہے اس لئے جائز نہیں کہ مقتضائے طبعی اس کا بدلاج پھر یہ کیونکر صحیح ہو گا کہ ہمارا وجود مابہیت کی صفت اور اس کا محتاج ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور اشرف موجودات ہو جائے۔

محقق طوسی نے شرح اشارات میں امام رحمہ کے اس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام رحمہ نے جو خیال کیا ہے کہ اگر

وجود عارض باہیت نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ماہیت موجودہ واجب تمام موجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائیگی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر باشتراک نفی ہو گا۔ غلطی ہے اور منشا غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے پیش نظر نہیں رکھا۔ وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر بالمشکیک ہوتا تو گویا اشتراک نفی جیسے عین میں ہے نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا ہے بلکہ مختلف طور پر اس کا اطلاق ہو گا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالانقضاء وعدم الاولیۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اس کا اطلاق مختلف اشیاء مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور جوہر و عرض پر بالاولیۃ وعدم الاولیۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لا علی السواء واقع ہوں یعنی اس کا اطلاق ان اشیاء پر برابر نہ ہو تو وہ معنی ان اشیاء کے عین متماثل ہوں گے نہ جز و ماہیت بلکہ عارض خارجی ہوں گے خواہ لازم ہوں یا مفارق مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے۔ اور لاتی دانت کی بیاض پر بھی مگر ان دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اس لئے کہ ان دونوں بیاضوں میں فرق تین ہوا سو جب بیاض ان دونوں کی نہ ہوگی نہ جز و نہ عین بلکہ ان دونوں کو لازمی خارجی ہوا سلوک کہ ان کے ہر دو طرف متقادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جن کی بالقوۃ نہایت نہیں اور نہ ان کے اسما بالتفصیل میں مثلاً بیاض کے مارج اوساط بے انتہا ہیں اور ان سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے

اس وجہ سے وہ کسی قوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے چونکہ وجود واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اس کے واجب پر بھی مقول ہے اور ممکن پر بھی جس کے ہویات بے انتہا ہیں جن کے نام تک نہیں اس لئے وہ کسی کا مقوم نہیں ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں وہ وجود واجب اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہو سکتا گو نقطہ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہوا ہوتا۔

محقق جو لکھتے ہیں کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے وہ لازم خارجی ہے اسکی ذاتی نہیں سویہ غو طلب ہے کیونکہ بیاض شدید و ضعیف آخر بیاض ہی کے انواع ہیں پھر بیاض کے جنس ہونے میں کیا ناگوار اگر تعمق کی نظر سے دیکھا جائے تو شدہ و ضعیف وجوہ تشکیک سے نہیں معلوم ہوتی اس لئے خصوصیات شخصیت کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً زید اگرچہ ایک عالم متبر اور اکثر صفات کلمہ انسانیت کے ساتھ متصف ہو اور عمر و ان سے عاری ہو تو بھی ان دونوں پر انسانی اطلاق علی السویہ ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متوالی ہوئے میں شک نہیں ہوتا علی هذا القیاس عوارض فضول بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً حاکم و غیر حاکم سے وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدہ و ضعیف جو افراد کلی میں پایا جاتے ہیں ان سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اس کی چوبیہ کہی جاتی ہے کہ ان کے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی

مثلاً بیاض برف نسبت بیاض ضعیف کے لئے درجہ بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ وہ کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑ جاتا ہے اور اس کی وجہ سے کلی میں شک پڑ جاتا ہے کہ ان افراد کی نسبت وہ متواظی میں یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شاح مطالعہ کرنے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تشکیک وہیں ہوتی ہے جہاں مصداق کلی افراد میں متفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم و جاہل ہوں مگر چونکہ انسان کے مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں عالم و جاہل میں حیوان ناطق وہاں صادق آتا ہے اس لئے انسان پر بہت ان افراد کے کلی مشکوک نہیں گو ان عوارض میں تباہی کلی ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ شدت و ضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آتا ہے اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اس کو کل انسان کے متواظی کہنا میوقع نہ ہو گا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اسکو باقی کہنے میں کوئی تاثر نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی من کہیں اور علاج کی بیاض کو بھی بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھ کر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہاتی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر مدار تشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کرتے اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی میں تشکیک با شتر اک لفظی کہیں تو

سزاوار ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ
ماہیت بیاض دونوں میں برابر ہے۔ اگر تفاوت ہے تو ان جراثیمات متقابلہ
میں ہے۔

تشکیک توجہ ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق
آجاتا حالانکہ اس میں کوئی فرق نہیں آتا اس لئے کہ دونوں بیاضوں میں
متقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اس کا منشا یہ ہے کہ عقل بدو و مہم
سے کئی امثال بیاض عاج کے انتزاع کرتی ہے جس سے شدت بیاض
برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ
یہ صفت اس فرد کی ہے جس سے وہ انتزاع ہو رہا ہے کلی کو اس سے کئی
تعلق نہیں اس لئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ میں آتے ہیں
کہ لوازم ہر ایک کے جدا گانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مفرق بصر ہے اور بیاض
ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے
اور نیز ہر ایک مرتبہ شدہ کا علیحدہ ہے جس کے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض
ایسی فرض کی جائے کہ بیاض عاج کے دو چند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جس کے افراد
بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سجد بیاض عاج ہو اسکے افراد بھی بکثرت
ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائینگے سب ماہیات کلیہ ہوں گے جو باہم
متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ
ہیں جنکی جنس بیاض کلی ہے۔ چونکہ ہر درجہ کی شدت و ضعف ایک ماہیت جدا گانہ
ہے اور شدہ و ضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اس لئے

یہ دونوں اُن مہیاتوں کے مفہوم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا استناد اُن مہیاتوں کی فصول کی طرف ہو گا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کر نیوالی ہونگی اور یہ اُن کے عوارض و نکلے اس صورت میں کوئی مہیت اِن مہیات متبائے سے ایسی نہیں جو شدہ و ضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدہ و ضعف کے ساتھ منصف ہونگی وجہ سے مشکک ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فصول کی طرف مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں مطابق اُن مہیات متبائے کے شدہ و ضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہوں گے جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک و غیر ضاحک سحر مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت نہ آئے کلی مشکک نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ شدہ و ضعف باعث تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک رح نے شرح سلم میں لکھا ہے

فالقول الغیض ان وجہ التشکک متحصرة فی الاقدمیہ والاقدمیہ بل فی الثانی اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقین کے نزدیک مہیات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں مہیات میں تشکیک ہوتی ہے اور اعراض میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور انہیں رد و قیج بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اُن سے زیادہ متعلق نہیں اس لیے ضرورت اسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر میں وجود کے کلی مشکک ہونے نہ ہونے

سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن ا۔ و پیش نظر رہے تو اس سے اتنا تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وجود سے مراد مابہ الوجودیہ ہو اور وجود مشترک فطری نہ ہو بلکہ واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دے گا کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سراسر قلب مابیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہو کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد ہیں بعض جو بہرہوں اور بعض عرضی قیاس نہیں یہ بات مہرین ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقہ واحدہ نہیں ہو سکتے تو جو ہر وہ عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو استدلالیک میں مشائین کے سخت مخالف ہیں حکمت اشراق میں یہی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت چمچ کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئے اشد و اضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جائے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی مختلفہ سے منتزع ہو اور اس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو ان کا انتشار انتزاع بھی ایک ہی قسم کا ہو گا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمر سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جن کا مصداق ایک ہی قسم کا ہو گا یہ نہیں ہو سکتا

کہ ایک کا منشا انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشا مثلاً ہیئت قعود یا حرارت
پھر حجب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اس کا
منشا انتزاع کہیں جوہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحال امام نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو
وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اس لئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض
ہو، مگر قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدین نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود
ہے وہ معلول ہے اس لئے کہ انسان بلا وصال سے خالی نہیں یا انسان جو
کی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان
ہونے کی وجہ سے موجود ہے اس لئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا لہذا جو
ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پھر جب وہ موجود ہونے کی وجہ سے
انسان ہے اور باوجود اس کے یہ لکھا جائے کہ وہ موجود انسان ہونے کی وجہ سے
موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونے کی وجہ سے موجود ہے جس سے
قبل وجود وجود لازم آئیگا۔ جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجود ہو
وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اس کا کیا جائے تو یہ تضییع بنے گا کہ جو معلول
نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے
کہ جو وجود منشا انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں
اور جب معلول نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت
ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہو اور ممکن میں کچھ اور ہو معلوم

ہوا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہے کہ مسئلہ وحدانہ وجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں۔

اسی مقام میں مرزا جان نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بالذاتہ۔ اور وجودیت اس کی بے غہ ہے۔ اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود متعدد جیسے شمس واحد ہے اور شمس متعدد۔ اس مقام میں علامہ سید شریف نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اسوجہ نہیں ہے کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اس کے اگر مجز و ہوں تو لازم آئیگا کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کی سائنہ دوسری چیز بھی ہو تو ترکیب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلامہ۔

صاحب ہدایۃ الحکمت نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جبکہ اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتمواطور ہو سکے اس لئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ میں حیث ہی میں حال و خالی نہ ہوگی یا تجز و اس کے لئے واجب ہو گا یا لا تجز و واجب ہو گا یا دونوں واجب نہ ہوں اگر تجز و واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجز و ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ ہم شکل سبع کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح مساوی گہیرے ہوئے ہوں اور اس کے وجود میں شک ہوتا ہے

اگر وجود ممکن اُس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا تجز و واجب ہے تو خود بالشد واجب بھی بجز نہ ہوگا اور اگر دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب بلکہ بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتہی۔

صدر الدین شیرازیؒ نے صدر امیں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے یہ جنس ہے نہ فصل نہ اسکو کلیت عارض ہے اور وجود جو کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری میں جس کا تصور بدیہی ہے اور جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں تخالفت نہیں بلکہ اختلاف صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر نائید نہیں بلکہ تعین اور تمیز اُن میں نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات لکھیکہ میں ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے تو مراتب وجود میں ہے۔ مثلاً جس وجود کا فی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اُس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جواہر اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مغارتی وجود مادی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ مشائخ جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولیٰ پر مقدم ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسم پر مقدم ہیں سوائے ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یا حمل جو ہر کا جسم پر یا اسکے

دونوں چیزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود اُن کا یہ ہے کہ وجود ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اِس سے ظاہر ہے کہ علیۃ اور معلولیۃ اور تاثیر و تاثر اور کمال نقصان جواں میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اُن کے فقر ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اُس میں دخل نہیں۔ الغرض جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اِس مرتبہ میں ہو سکتا ہے۔
انتہی کلامہ۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اسکو موجود کہنا اولیٰ ہو گا یا وجود کو۔ پہلے اِس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ عدم سے آئی۔ کیسے کیا اندر ہی اندر جیسے مچھلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے یا کوئی اور صورت ہے ادنیٰ تا مل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت و ماں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود کا احتمال ہو اِس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کی قانت بھی موجود ہونے کے بعد ہی اُس میں ہوئی۔

اگر کھا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک علم الہی میں وہ ضرور تھی مگر اِس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وجود میں آئی تو علم الہی سے کل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی میں اُسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی

غرض اس میں کوئی شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی
اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے۔
یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اسکی
تصریح کر دی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ کمال و قیو
ان یو ان ماہیۃ الشی سببا للصفة من صفاته وان یكون صفة له سببا للصفة اخرى مثل
الفصل للمخاصة والکن ایجوز ان یكون الصفة التي هی الوجود للشی انما ہی للشی ماہیۃ التي
لیست ہی الوجود او لیصفة اخرى لان السبب یقدم فی الوجود ولا یقدم بالوجود قبل الوجود۔
یعنی ماہیت ہر کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ
سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی۔
محقق طوسیؒ نے اسی کی تشریح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود بین سائر الصفات
ہلہنا ان سائر الصفات انما یوجد بسبب الماہیۃ والماہیۃ توجد بسبب الوجود
یعنی کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے
سبب سے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد
پھر ماہیت کو معرض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا کس قدر بیوقوف ہو گا۔
جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اُن کا یہ ہے کہ وجود غیر
کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور ہوا کہ ماہیت کو اُس کا موصوع کہیں۔
اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب علی
ذات ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکہ مسلم ہو گا عجز
ماہیات ممکنہ میں اس خیال کے وجود ماہیات کیساتھ پایا جاتا رہے کہ دنیا کہ وہ

عرض ہے خالی از محکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہروں جیسی ہیولی و صورت
یا باہیت عارض ہو اور وجود معروض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے
اگر وجوب سبب ہے اور باہیت پر مقدم ہے جو معروض کے لئے ہونا چاہیئے
اس پر یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں
ہیں وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے
لوازم میں پائے جائیں اور وجود کے لوازم ان میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ
اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل
اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کو سرست
تہذیب الہیہ آئے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع
یعنی باہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ باہیت اس کی محتاج ہے۔
(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اس کے
موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت
سے ثابت ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی النفس ہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات
میں ہوں اور جو وہیں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کے لئے۔
وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے چنانچہ
شیخ رسیحی نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدر الدین شیرازیؒ نے اسفار
اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی النفس ہا وجودہا فی موضوعاتہا سو ہی اور

العرض الذی ہو الوجود لما کان مخالفاً لہا لاحتاجہا الی الوجود حتی ان موجودہ واستغناء الوجود حتی یکون موجوداً لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنی ان للوجود وجوداً کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک النہی یعنی چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں۔ اس لئے اُن کا وجود فی انفسہا انکا موضوعات ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اسکی نسبت کہنا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہے بلکہ اُس میں یہ کہا جائے گا کہ اُس کا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے۔

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور عرض میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) اکل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون الشی للشی صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للبحر اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون المابیتہ ہے نہ کون الوجود للمابیتہ حکام۔

(۷) اکل اعراض میں ثبوت الشی للشی فرع ثبوت المثبت له صادق آتا ہے جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود مابیت کا سبب اور اُس پر مقدم ہے کی طرح مابیت کی فرع نہیں ہو سکتا صاحب افتق البین نے جب دیکھا کہ مشائین کے نزدیک وجود عام

ہے اور عارض کے لئے بحسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لکی فرع ہو اور وجوہ میں یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لکی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ وجود مثبت لہ سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لکی فرع بنائی جائے تو فرعیت صادق آجاتی ہے جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے اسلئے انہوں نے لکھا کہ ثبوت الشی للشی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت مثبت لکی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا سراج العالوم نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت مثبت لکی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجائے وہ غرض اس اصلاح سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (نیز موجود) کے دو معنی ہیں یا ایک یہ کہ اُس وجود کے قیام کی حکایت لجاوے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بیشک فعلیت مثبت لکی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی مثلاً انتزاع کی فرع ضرور ہوگا۔ مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اُسکے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ وجود ایسی شے نہیں جس کی وجہ سے تقرر باہیت ہو اور بلکہ خود تقرر اور مصیروۃ ہی کا نام وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر باہیت ہو تو فعلیت باہیت کی فرع کیونکر ہو سکے اس صورتیں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدل کر فرع فعلیت مثبت لہ کہنا مفید دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ الغرض وجود فرع ثبوت مثبت لہ ہو سکتا کہ فرع فعلیت مثبت لہ اس کا ثبوت ہو کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو عارض کو شامل نہیں کر سکتا۔

(۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکماً اُسکو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی عرض جو ہر کے درجہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

یہ بات کہ جو کچھ مشکلک ہے جو بعض افراد میں، اولیٰ واقعہ ہے۔ اور بعض میں برخلاف اس کے موجود ہمارے عرض کو مضر نہیں اسلئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جبکہ اطلاق افراد پر باشندہ تراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنگی اہلیات متباہن ہیں بلکہ اُسکے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی بالروحہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول لانہ وان لم یکن الوجود کما علمت حسن

ولما قولاً بالتساوی علی ما تحتہ فانه معنی تنفیذ علی التعظیم والتاخیر فاول ما یكون للملابتہ اتی ہی الجوہر ثم کیوں لما بعدہ واذہو معنی واحد علی الخوالذی او مانا الیہ تلحقہ عوارض تخصہ لہ اقدیمنا قبل وللاذک کیوں لہ علم واحد تکفل بہ کما ان لجمیع ما ہو معنی علماً واحدا یعنی اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر بقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جسکو عوارض لائق ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹) اہمیت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بجز ذات دوسرے عوارض کے اسلئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالاعتقاد ہو اور اس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اس میں دوسری چیز کے لئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہو کما قال الشیخ فی الشفا وان الموضوع لغتی بہ با صا رہ غصہ ونوعیتہ قائمائم

صاحباً لان یقوم به شیء فیہ لم یس کجزومہ وقال ایضاً وکان الموصوع مایکون فیہ شیء
و یس کجزومہ و ہونی المحل لم یس کشی حاصل فی شیء ذالک الشیء قائم بالفعل نوعاً
ثم یقیم الحال فیہ بل نہ المحل حملناہ انما یتیم لہ بہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ انما یحصل
او یصیر لہ نوعیتہ باجماع اشیا و یلتزم ہا کیون ذالک النوع انتہی۔

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم ہفہ ہو سکتی ہے جو ہیں
وجود قائم ہو اور ماہیت اُسکو قائم کر سکے۔

۱۰۱ اجل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کیساتھ ہوتا ہے اور کسی

عرض کا اس درجہ میں اختلاط نہیں ہے

جب ان وجہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور میں اولو انما
وجود کے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف طرزات سمجھا
جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہیں ہو سکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے اور
جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا۔ صغریٰ اور
کبریٰ کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی
ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال
سے خالی نہیں یا معدوم ہو گا یا جو ہر اور معدوم ہونا وجود کا اُس حالت میں کہ جو
بے سبب اہل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جو ہر ہو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سوائس کی وجہ یہ ہے کہ جب
وجود ہی معدوم ہو تو دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت

قبل اقران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو ان دونوں معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے۔

الحال دلائل مذکورہ بالا اور قیاس اقرانی واستثنائی سے ثابت ہے کہ نسبت مابیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور جو عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جو ہے اس مابیت کو دیکھنا چاہیے کہ اُس پر جوہر تہ صاوق آتی ہے یا عرضیت اگر اُس کو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اس لئے کہ مابیت من حیث ہی قطع نظر وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی منوم ہوا۔ اس صورتیں اگر وہ عرض ہی جائے اور وجود اُس کا موضوع ہو تو یہ موقع نہ ہو گا اس لئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود قائل نہیں ہوتا بلکہ ان کا موضوع میں ہونا ہی ان کا وجود ہے اس لئے کہ وہ اپنے وجود میں موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اُس کا موضوع میں ہونا فرض وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ مابیت پر اعراض کے لوازم پورے کے مطابق ہیں یا نہیں۔

- (۱) مابیت کو فی نفسه وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔
- (۲) مابیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں۔
- (۳) وجود کے مقارن ہونا ہی مابیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں مابیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے مابیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر

صادق آرہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہہ کر کیا تامل خصوصاً ایسی تہیں
کہ وجود کا جو ہر ہونا بدلائل ثابت ہے۔

رسی یہ بات کہ تقلید چمکائی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری
مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی جیسہ نہیں۔

سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکماً لا یصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل
ہیں چونکہ میرے علمی سفر کے آثار ارجا سنے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کر لینا مناسب ہوگا
حکمانے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے چنی
وہیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بمثل
کے ممکن نہیں پھر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجب لازم
آئیگا جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا
اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم بیوی اور صورت سے مرکب ہے اور صورت
شی کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف بیوی یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی
کہ ان دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پھر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ
فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے یہ فعل۔ اور اگر صورت معلول
اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں
کرتی ورنہ تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ نفس کی فاعلیت کے لئے بدن شرط ہے پھر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت
کا صدور ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا

جب معلول اول نہ عرض ہو سکا نہ جسم نہ بیوی نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ کہ اس دلیل میں کئی اعتراض ہیں جو بخوف تطویل ترک کر دئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی ایک قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہو۔ مثلاً اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اس وقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اس وقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اس پر انہوں نے قیاس جمایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعی پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے بھی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل ان کی دانت میں بہت صحیح اور محکم ہوتی ہیں پھر روکنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور بحسب زور طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں غرض مسئلہ پر حکمائے کئی دلیلیں قائم کیں۔

ایک وجہ یہ تیار کئے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اس وقت یہ صادق ہو کہ (آ) صادر نہ ہوا اور محدود

عدم صدور اکا ایک جہت سے ہے اسلئے کہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے بلکہ بالکل تعدد جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدور (۱) کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدم صدور (آ) ہے کیونکہ شرط ناقض یہ ہے کہ موضوعوں میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اس لئے کہ صدور (ب) و صدور (غیر ب) لازم آیا نہ یہ کہ صدور (آ) و لم یصدر (۱) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریروں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (۱) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس (ب) واجب ہوتا ہے (ب) واجب ہوگا اسلئے کہ علت کو معلول معین کیا تھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کی تھ نہیں ہوتی ورنہ اسی معلول کو افتضا کرنیکی کوئی وجہ اولیت نہ ہوگی پھر اگر (ب) پہلی مرتبہ واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس (۱) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اُس واحد حقیقی میں جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے (ب) واجب ہوا اور واجب ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئے گا **جواب** اس کا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول معین کیا تھ جو خصوصیت ہو

وہ کسی دوسری کیسا تھ ہو البتہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کیا تھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کیسا تھ ہو اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کیسا تھ اسکو خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کیسا تھ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کیسا تھ جلاک خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کیسا تھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ

ان کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہی جہاں اس لئے کہ علت کی وجہ سے اُن میں صرف وجودِ آیرگانہ تھا تو اس صورت میں تعددِ اَو کی بحسب تعددِ حقائق ہوگا اور وہ علت بسببِ محسوسیت ذاتی مقتضی اُن سب کے وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوبِ ایک ہی جہت سے محال ہو اور کبھی دلیلِ مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدمِ صدور (آ) ضرور صادق ہوگا کیونکہ دونوں صدور علیحدہ میں پھر اگر عدمِ صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئیگا یعنی عدمِ صدور (آ) عدمِ عدمِ صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدمِ صدور (ا) اور عدمِ عدمِ صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہے اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہو تا تو ممکن تھا عند ایک جہت سے ہو اور عدمِ صدور دوسری جہت سے چونکہ واحد حقیقی میں دو جہتیں نہیں مل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے نہ عرض میں حلاوت اور عدمِ حلاوت دونوں جمع ہیں کیونکہ اُس کے رنگ پر عدمِ حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدمِ صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پھر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدمِ عدمِ صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ غرابی پیدا ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اُس علت سے (ب) اور (ا) دونوں صادر ہوئے تو کوئی غرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (ا) صادر ہو تو دلیل (ب) صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا۔

جواب نقیض (صدر عنہ آ) کا (لم یصدر عنہ آ) ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ لیس آ، اُس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجہ معلول کے قبل ہو بہ قبلیت ذاتیہ اور اُسکو معلول معین کیا ساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کیا ساتھ نہ ہو ورنہ اُس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولیٰ نہ ہوگا۔ پھر جب علت موجودہ ذات بسیطہ جو ہمیں کسی قسم کا کثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی۔ اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اُس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں پھر اگر اسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اُس کے ساتھ بھی اسکو وہی خصوصیت ہونی چاہیے جو دوسرے کے ساتھ نہیں۔ حالانکہ واحد حقیقی ہونے کی وجہ سے دوسری خصوصیت سوائے ذاتی کو لکل نہیں سکتی۔ پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کیا ساتھ وہ اُسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

جواب اسکا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کیا ساتھ ایسی خصوصیت چاہیے کہ غیر معلول کیا ساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کیا ساتھ وہ خصوصیت ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت سے دو معلول صادر ہو تو مفہوم ایک کی علت ہونیکا دوسرے کی علت کا متعارف ہوگا اور ظاہر ہے کہ کوئی شئی احد المتعارفین کیے ساتھ نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہوں گیں یا موصوف و موصوفوں کی ہوں گی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور

اکثر معلول مستلزم تکثر فاعل ہوا تو یہ حکم عکس نقیض وعدت فاعل مستلزم وحدت معلول ہو گیا
 جواب اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیط سے ایک ہی صادر نہ ہو
 اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علیت کا منہا ہوگا مفہوم ذات بسیط
 بحسب تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیط میں کوئی لحاظ
 نہیں تو یہاں بھی وہ بسیط ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے
 ایک دلیل یہ ہے کہ ایک کو کئی چیزوں کا مصدر ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف
 آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہو سکتا
 حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا میں شائع و ذائع ہے مثلاً نار اپنی قریب والی چیز کو گرم
 کرتی ہے اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار کو اختلاف حقیقت آب و آتش پر استدلال کیلئے
 جواب جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا کہ
 آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے
 کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار کو مختلف
 دیکھتے تو ممکن تھا کہ انہی اختلاف و تعدد موثرات پر استدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور چلانا
 حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہیں۔ مگر موثران کو متعدد نہیں سمجھو جابکہ صرف ایک آتش ہے۔
 اور ایک بیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو غلط
 یا تسلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہو اور (ب) کا بھی تو مصدر
 (آ) کی غیر مصدریت (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہو سکتا
 ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو انکی ترکیب لازم آگئی حالانکہ
 وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جس طرح (آ) اور (ب) کا

مصدر تھا انکی مصدرتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدیتیں کسی غیر کی طرف مستند نہیں
ورنہ بذاتہ (آ) اور اب کا مصدر نہ ہوتا پھر ان مصدرتوں میں کلام کیا جائیگا کہ
مصدرتوں کی مصدیتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا اُس میں سے ایک داخل ہو تو جو
لازم آئیگی۔ اور اگر خارج ہوں تو پھر ان مصدرتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدیتوں
میں تسلسل لازم آئیگا۔

جواب۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدیتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتباری
ہیں جبکہ وجود خارج میں نہیں اس لئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اس واسطے کہ
موجود کی وہ چیز ہوتی ہے جبکہ وجود خارج میں ہو اس صورتیں مصدیت کی مصدیت کا
وجود نہ ہو جس سے تسلسل لازم آئے اور اگر تسلیم بھی کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں
اس لئے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل متنع نہیں۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجودہ کا وجود قبل معلول ہونا ضروری ہے

اور یہ بھی ضروری ہے کہ معلول معین کیساتھ علت کو ایسی خصوصیت ہونا چاہیے کہ اُس کے غیر کیساتھ نہ ہو
ورنہ اقتضا اُس معلول خاص کا اُس کے غیر سے اولیٰ نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر مصدر میں
کو قبل صدور کے صادر کیساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کیساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدیت
کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے۔

اب فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اُس کا ایک اثر صادر ہوا تو

خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پھر اگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بحسب

ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سو ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورت میں

کسی معلول کیساتھ اُس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کیساتھ نہ ہو تو چاہیے کہ

وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور ہو کہ ذات فاعل میں
تغائر ہو اگرچہ بالاعتبار ہو تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں سابق آئیں جنہر و علتیں مرتب ہوں اس
مخصوص فاعل جمیع جہات سے واحد نہ ہو بعضوں کی کہا ہے کہ یہ حکم قریب و صوح کے ہے
اگر وحدت حقیقہ کے معنی میں غفلت نہ کی جائے تو رد و قدح کی اس میں کوئی بات نہیں
جواب۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کی ساتھ ایسی خصوصیت ہو
کہ ان کے غیر کی ساتھ نہ ہو پھر اس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب اس سے صادر ہو جائے
اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ ہر ایک کی ساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اس لئے کہ ابتدا
حقیقی نفس الامر میں سب کثرت کے ساتھ متصف ہو تو جائز ہے کہ ہر ایک سب کے اعتبار
سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے
کہ غیر تنہا ہی اشیا کی ساتھ مختلف طوروں سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امر کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے میں
کوئی استبعاد نہیں اور اس کا واحد حقیقی بحسب ذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہیں
ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار کثرت پر ہے کہ واجب الوجود میں جمیع الوجوہ واحد ہو
حکما نے اس تنزیہ میں سقد ر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کتب
ہیں کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں
مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو اور اک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کو اور اک
میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیا کے لئے منشاء انکشاف ہے اس اعتبار
سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اس کے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔
نفی صفات پر حکما نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اس وجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہو ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج علت ہو تو اس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئے گی جو محال ہو اور اگر ذات علت ہو تو واحد میں جمیع الوجوہ اس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے ہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔ لہٰذا یہ کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہو سکتا سو اسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کی طرف امکان کی ہے اس لئے کہ فاعل نام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اسکو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متنافیین ہوگا اس لئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متنافیین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کیساتھ اجتماع شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورتیں جس طرح فاعل کو مفعول کیساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کیساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگئی۔ اور اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قائل کیساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کیجئے اس صورتیں فاعل کیساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاعتقال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کافی الجملہ موجب ہونا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورت میں امکان وجوب بالغیر اس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع تقيضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاعتقال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہو گا۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو جو صورت متنازع فیہا خارج ہو گئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہوا جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض انھن فیہ میں فاعل مفعول میں جو بات ہے وہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوئے۔ دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوئے۔

سوال صورت مفروضہ میں وجوہات محل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سوائے ذلت کے کوئی چیز نہیں حتیٰ کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب یہ تو مصادر علی المطلوب ہوا کیونکہ لفظ صفات پر دلیل جو قائم کی جاتی ہے اُس میں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اسکی قابل اور فاعل

ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل و قابل ہونیکا استحالة ثابت کیا جاتا ہے۔ تو وہ
موقوف اُسپر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالة
قابلیت و فاعلیت ذات پر اور یہ استحالة موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ واصل
اعترض جب وارد ہو کہ نشا افضل و قبول کا نفوذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ سبط بحسب لفظ
والہ فاعل ہے۔ اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول مقبول کی نسبت نفوذات کی طرف اسکا
ہوگی اور بحسب کی طرف وجوب کی اس صورتیں قبل فعل و قبول بھی ہوتیں کلیرگی
اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول
نہیں ہو سکتا سہل اطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ فاعلین صفات کے نزدیک واجب تعالیٰ
قابل صفات ہے اور انکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دو کھویں مقید ہوگا کہ قابل ہن حیثیت
قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت غرضت کے وہ
اطلاقی تو ہونہیں سکتی اس لئے کہ اُس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تقیدی ہوگی

یا تعلیلی

اگر تقیدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بصفت قابلیت موجب مقبول
نہیں ہو سکتی اس تقدیر پر ذلتیں تکثر کیا جیسے مقضائے حیثیت تقیدی ہے اور
تکثر عنوانی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے اتصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم
سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کی
مفعول میں تغائر لازم آیا اس صورتیں اجتماع متنافیہ یعنی وجوب و امکان ایک جہت
سے نہ ہوا جو محال ہے۔ پھر امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت ہے
اُس کا موجب مقبول ہونا متمنع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب ذات ہے

ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کیجاے کہ وہ فاعلیت سے مجرود ہو تو اسکا موجب مقبول نہ ہوتا مسلم ہوگا۔ اور اسوقت حاصل دعوے کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقیدہ صفت قابلیت جو فاعل ہو ممکن نہیں کہ استعلا لا موجب مقبول ہو کیونکہ یہ صورت مفیدہ ممکن نہیں اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو وہ بھی موجب مقبول نہیں جیسے فاعل نہ ہو تو موجب نہیں۔ اس صورتیں منافاة اگر ہے تو فاعلیت اور مجرود عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکور میں (یعنی قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو حیثیت تعلیلی کیجا تو وہ حائل سے خالی نہیں۔

یا تعلیل اول معتبر ہوگی پھر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔
یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولیٰ مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم ہوگی کہ صورت اولیٰ میں معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب بلکہ سبب اس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت ہاں اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہو اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہونگے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اس وجہ سے غیر مسلم ہیں کہ غایت الامر یہ کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پھر اس سے یہ کب لازم آتا ہو کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جا جس سے دو لم منافی یعنی امکان عدم امکان پیدا ہوں اور اس سبب فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہونگی۔
یا نہ ہونگی اگر کمال نہ ہوں تو نفی اُن کی واجب ہے واجب ہے اسلئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ
کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم
آئیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس سے
تنزیہ واجب ہے اور استکمال بالغیر توجب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الہی
ہر چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالضرر اگر
غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے جس صورتیں وہ ناشی ذات ہوں اور دائم ہوں ہر دو
ذات بحال توجب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کر دے یہ کہ لذت
مستصف ایسے کمال کا ہو جو اُس کی ذات کا مغاثر ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و اختیار
سے ہو تو تسلسل لازم آئیگا۔ اسلئے کہ اُس قدرت کے لئے ایک اور قدرت کی ضرورت
ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہو گا اور اس صورتیں مدو صفت قدرت کا بھی
لازم آئیگا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اور اگر تاثیر صفت مذکور میں
بالایجاب ہو تو ثابت ہو گا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورتیں جائز ہے کہ بعض مستحکم
کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پھر ایجاب صفات کا
کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت اتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث
کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کمال

محتاج نہیں اس صورت میں نہ وجود انتخاب اختیار ہو نہ بالایجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہر اس
 موہم تعدد وجہ ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہیں آتا اس لیے کہ متعین تصریح
 کرتے ہیں کہ لازم محتاج جعل متانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لازم ملزوم نہیں
 ہو سکتا اس لیے کہ قبل جعل خود اس کو وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کر سکے جب لازم
 کی طرح مجہول نہ ہو سکے تو چاہیے کہ انکو واجب کہیں حالانکہ وہ مذہبی البطلان پر واجب کی
 یہ ہے کہ مجہولیت ملزوم بعینہ مجہولیت لازم ہے گو جعل متانف نہیں اس پر ظاہر ہے
 کہ وجہ لازم کے لئے وجود ملزوم کافی ہے۔ پھر ملزوم کا وجہ کسی کا معلول ہونا یا نہ ہونا تو
 بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج
 نہیں۔ مقصود یہ کہ صفات الہیہ لازم ذات ہیں پھر جب ممکنات کے لازم کسی کے
 مجہول نہ ہو تو واجب کے لازم کیونکر مجہول ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب
 صفات وغیرہ صفات میں اس وجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا
 عاری رہنا نقصان ہے اس لیے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب
 غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اس وجہ سے کہ متعین کمال سلطنت اور وجہ
 وجود کا یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرنے یہ بات
 ایجاب غیر میں صادق نہیں آتی۔

سوال۔ انا منہ وجہ ممکنات بھی کمال ہے تو چاہیے کہ وہ بھی مثل مثلاً
 لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں شانِ کبریاٰ بڑی ہوئی ہو اسی کو ترجیح ہے۔
 خصوصاً اُس کمال کے مقابلہ میں جس میں شائبہ ہمہ سری مخلوق کا خالق کے ساتھ
 نفی صفات کی ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ صفات واجبِ تعالیٰ کے
 اگر حادث ہوں تو قیامِ حوادث کا ذات واجب میں۔ اور مخلوقات کا علم و قدرت
 وغیرہ سے ازل میں۔ اور صادر ہونا انکا بقصد و اختیار بالشرائط حادثہ لازم آگیا اور یہ
 سب امور باطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعدد و قدامت کا لازم آگیا جسکی وجہ و انحصار کسی تغیر پر
 ہے حالانکہ انہوں نے تو دوسری قدیم زیادہ کہاتھا اور یہاں بکثرت صفات ثانی جاتی تھیں
جواب ستائین وہ سچے ہیں کہ انہیں کسی ایک کی زمان یا مکان میں یا عدم
 وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا ذواتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے برصادق نہ آ
 اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تعارض برصادق آئے اور تعارض نہیں
 تو تعدد بھی نہ ہوا ہاں اگر تعارضین کی تفسیر دوسروں یا دو موجودات کی تفسیر کی جائے تو البتہ نہیں
 تعارض برصادق ہو گا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اسکی تفسیر میں
 دوسرے کا ذکر ضروری اور اس تفسیر میں وہ منقود ہے پھر تعارض و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات
 کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اسکو کہتے ہیں جو انکی قائم و
 پھر اگر انکا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونیکوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد ذات
 قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے۔ اور انصار کا جو کفر لازم ہوا اسکی
 یہ وجہ نہیں کہ انہوں نے اتنا نہیں یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ذات کو اولیت
 میں انہوں نے شریک کر دیا اسلئے کہ انکا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جو ہر چیز یعنی قائم بالذات اور
 ایک بالجوہریت ہے اور تین بالقنویۃ اتیانہ ثلاثہ یہ سب امور جوہریت سے صفات علم

جسکو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور متحد ہوئی بہ جبر سچ علیہ السلام اور صفت حیوۃ روح القدس ہے۔ ہر چند اتحاد و تجدد میں تضاد کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل علی غل میں مذکور ہے مگر حاصل سبک یہ ہے کہ وہ اقائم ثلثہ کے قائل ہیں ایسچ اور روح القدس علیہا السلام کو صفات کہتے ہیں جس سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ دو صفتیں نقل ہو کر دو متعلق جن میں جن میں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثٍ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہو تو قیام معنی بالمعنی لازم ہو گا اسلئے کہ قدیم باقی رہے بالضرورۃ اور متکلیفین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

جواب اُس کا بعضوں نے یہ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار وجود کا نام ہے اور بعضوں نے کہا غیر متحیز میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے اسلئے کہ قیام عرض کے معنی تبعیت فی التحیز نہیں پھر جب خود عرض کو حیز نہ تو دوسرا عرض تحیز میں اُس کا تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جو ہر تابع ہیر اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالیت و قدرت بھی حق تعالیٰ کے لئے واجب ہیر اور اُن کا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالیت و قدرت صفت حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی مغایات ہیں جو صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب اُن کا فرض بھی کیا جائے تو صفت میں احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کی ساتھ صفات قائم ہوتی

حقیقت الہیہ مرکب ہوگی ذات و صفات کی۔ اور ہر مرکب ممکن ہو کر اس لیے کہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔
جواب۔ یہ لازمہ ممنوع ہے حقیقت الہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب متفاد
ہے۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ بعد اوصاف الہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہو کہ دوسرے
میں نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنیوالی یہی صفت ہے اگر جملہ
صفات ذات کیساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہو گوی جس پر تعدد الہیہ
لازم آتا ہے۔

جواب۔ ان خصوصیات الہیہ و حجب وجود ہے نہ قدم۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ تمام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت
تبعیت موصوف چیز میں ہو۔ حالانکہ تمیز حق تعالیٰ کے لئے محال ہے۔

جواب۔ قیام کے معنی اختصاص ناعت میں نہ تمیز۔

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح مرقوم
میں لکھا ہے کہ حکماً بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علی الذات ہونے میں
انکو کلام ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات و صفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات
اس کے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکماً کے اعتراض سے ثابت ہو اور عنیت صفات کی
دلائل محض ہوں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہوئیں اور وہ متعدد
اکہ واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے) بگڑ گیا جس پر دارالایضدین الواحد الا الواحد کا تھا اور
وہ دلیل ہل ہونے کی وجہ واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر ہو پر قائم لگتی تھی
حکماً اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب صادر ہوئی وہ بھی

بالاختیار نہیں بلکہ اسکا صدوبھی بالايجاب ہوا کیونکہ انکا دعوہ ہے کہ واجب کوئی چیز
 بالاختیار صادر نہیں ہو سکتی۔ اس دعوے پر انہوں نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔
 ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو وہ خیر ہوں
 ایک خرابی لازم آئیگی تسلسل یا سد باب اثبات صلح اسلئے کہ اگر وہ مقدور فرض کیجیا
 جتنی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور ان میں سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق
 ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو
 اسکے محتاج الیہ میں کلام کیا جائیگا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج
 نہ ہو تو اثبات صلح کا سد باب ہو جائیگا اسلئے کہ اسکا معنی صرف اسی پر ہے کہ ترجیح ملا
 مرجح محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے نہیں ہو سکتا پھر جب کسی صورت میں مرجح
 کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صلح مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

جواب دونوں ملازم غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج
 ہو تو ضرور نہیں تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ مرجح ارادہ ہو جو احد المتادیہیں کیجیا
 اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے مجھ کے کے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکبڈیاں
 تو ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کر گیا حالانکہ اس خاص وئی کو اختیار کر نیکی کوئی
 وجہ نہیں سوا اسکے کہ نفس ارادہ اس کے متعلق ہوا ہو اسلئے کہ صورت مفوضہ یہ ہے کہ وہ
 روٹیاں ہر طرح سے ایک قسم کی ہوں۔ اور ایسے طور پر رکھی ہوں کہ انہیں سے کسی ایک کو
 لینے میں تکلف نہ ہو اسی طرح بھاگو ڈالے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے پین جلیں
 خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کر گیا۔ وہاں بھی سوا اس ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا۔
 اور دوسرا لازم اس وجہ سے ممنوع ہے کہ متعدد مرجح کی طرف محتاج نہ ہو سکیں

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجح کے اُن مقدور کو ایک کو ترجیح دیدی۔
سوال نسبت ارادہ کی صدیق کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت انکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجح کی طرف محتاج ہو گا ورنہ اہل المتبادین کا ترجیح بغیر کسی مرجح کے لازم آئے گا جس سے سدا بطلان متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئے گا اور اگر نسبت ارادہ کی اُن دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اُس کا کسی ایک کے ساتھ لفظ ہو تو دوسرے کیساتھ تعلق نہ ہو سکیگا کیونکہ نہ تو بالذات کا نہ ذوال ممکن ہے نہ ترجیح صدیق کی وقت واحدیں۔

جواب ہم اُشّاق کو اختیار کرتے ہیں جس میں نسبت ارادہ کی اُن دونوں کے ساتھ علی السویرہ ہے۔ ہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجح کا محتاج نہ ہو تو ترجیح اہل المتبادین بلا مرجح لازم آئے گا۔ سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجح واجب تعالیٰ ہے التنبہ یہ لازم آئے گا کہ قادر نے اہل المتبادین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتا کیونکہ مرجح یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال بغل و مقدور کی نسبت یہ اداق آسکتا ہے کہ ارادہ فاعل اُس کا مرجح ہے۔ لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرجح ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اُس کے لئے کوئی مرجح نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجح ہے۔

جواب تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرجح کے لازم آنے سے کیا مراد ہے اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہو گا تو وہ ممنوع ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ اُس کا فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعی کے وقوع ارادہ ہو گا تو وہ مسلم ہے لیکن اُس سے

ترجیح بلامرجح لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجح بغیر داعیہ کے لازم آئیگی جبکہ استحالة قابل تہمیز
سوال تعلق ارادہ احد الصنفین کیساتھ مرید کا فعل ہو تو منسوب ہو کہ تاثیر مرید کی
 اس میں بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہو تو ان دونوں
 سے وہ خارج نہیں ہو سکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئیگا اور بالایجاب ہو تو مرید کو
 ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استکرام تسلسل میں نہیں
 وہ توجب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کیساتھ مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ منقطع ہو کیونکہ فاعل
 جب اختیار ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصداً وہ کام مفعول ہوتا ہے جبکہ ممکن
 ہوئیگی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہر چند کہ ارادہ بھی فاعل ہی کا لیکن مقصود لذات نہیں
 بلکہ بواسطہ اس کام کے فی الجملہ قصد اس سے بھی تعلق ہے اسلئے اس ارادہ کے صدور واسطہ
 دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً وبالذات ہے
 اور اپنی لئے تبعاً وبالعرض جیسا کہ موجب کسی شے کو جب بالایجاب موجب و کرتا ہو تو اس کی تباہی
 کیساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اس طرح محتاج ارادہ کیساتھ متصف نہیں
 دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آتی
 کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا جو بدیہی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا
 تعلق ایجاد کا کتباً اگر انہی ہو تو چاہیے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تمامت
 سے تحلف نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہو تو اس تعلق میں کلام کیا جائیگا کہ قدرت اور ارادہ
 کا تعلق اس کتباً انہی یا حادث اگر انہی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئیگا اور اگر حادث

ہو تو اُس میں وہی کلام ہو گا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئیگا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت و ارادہ ایجاب عالم
کیسا ازل میں اس طور سے متعلق ہو کہ وقت خاص میں اسکا ظہور موجب سہولیت عالم
کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اسوجہ ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کی دوسرے
تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کی متعلق
ہو رہی ہوں چنانچہ کسی قدر تیسرے بالا سے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل۔ یہ کہئے اگر واجب تعالیٰ استیع ان تمام امور کو جو جنکو صدور اثر میں
دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو صدور اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہو گا۔
اس صورت میں وہ مختار نہ رہا۔ اور اگر جمیع تہامی ضروریات کو نہ ہو تو صدور اثر ممنوع ہو گا
اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے منتفع ہے مقصود یہ کہ موجب ہو اور مختار ہو نہیں کی فی فرق
جواب۔ اگر تسلیم کیا جا کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صدور نہ ہونا منتفع ہو)
تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہے اور موجب بن جائے اسلئے کہ موجب
بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اسوجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے
بغلاف موجب کے کہ اسکو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر رہو اُس کے عدم پر بھی قادر ہو گا
اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کیسا برابر ہو لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم اس
انلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شے ازلی اثر قادر کا نہیں ہو سکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے
اُس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اُس سے متعلق ہو کہ کچھ تاثیر کرے۔
جواب عدم مقدور ہونے کے معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کہ اسلئے اگر

چاہئے کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کرے یا یہ معنی میں کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے
یعنی اگر اُس چیز کو موجود نہ کرنا چاہئے تو نہ کرے غرض مقصود یہ ہے کہ اس معنی میں چاہئے اور نہ
ہاں اگر یہ معنی ہو جائے کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ یہ محال ہے اور وہ ماخوذ فیہ میں
لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بناے تو بنانا اُس کا نہ
بنانے سے اُس کے حق میں اولی ہو گا یا نہ ہو گا اگر اولی ہو تو استحکال بالغیر لازم آئے گا اور اگر
اولی نہ ہو تو بنانا عبث ہو گا اور واجب میں دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں لازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل
اہلی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جسکی تکمیل اُس فعل سے ہو
ہے تو یہ واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے
مناسب وہ فعل ہے تو استحکال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرا اس لئے غیر مسلم ہے کہ اولی نہ ہونے سے عبث ہونا کیا ضرور
عبث کی نفی کے واسطے کیونکہ کافی ہو کہ نفس الامر میں وہ کام اولی ہے یا نسبت غیر
اولی ہے۔ اور اگر عبث اسکا نام ہے کہ فاعل کو اُس کو کوئی نفع نہیں تو اُس قسم کا فاعل
عبث حق تعالیٰ کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حقیقاً کا ذاتی نفع متصور نہیں کیا
چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر و مختار ہو تو دو محالوں کو ایک لازم آئے گا متضاد
ممكن ہو یا امر ازلی اثر قادر کا ہونا۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا متضاد ہو گا یا ممکن اگر متضاد
پھر ممکن ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ مضافی ہے
اسلئے کہ ازل میں اُسکا امکان اور استناد قادر کی طرف اس قوت میں ہو کہ باوجود ازل میں

قادری کی طرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے اس لئے کہ جائز ہے کہ اثر قادری کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اس کا ازل میں منظر و صف استناد الی القادر ممنوع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لہذا یہ ممکن تھا اور منظر حدوث کے ممنوع اس صورتیں ازلی کا استناد قادری کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اس کی طرف ہوا جو ازل میں بالذات ممکن تھی اور اس کا استعمال ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

ساتویں دلیل۔ اثر واجب کا یا واجب الوجود ہو گا یا ممنوع الوقوع اس لئے کہ اگر ازل میں اس کے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہو گا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو ممنوع الوقوع ہو گا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے اس لئے کہ جمل واجب الوجود کا محال ہو غرض دونوں صورتوں میں وہ مقدور نہ ہو گا اس لئے کہ واجب اور ممنوع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اس کا ترک و فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور ممنوع فعل جائز نہ ہو گا۔ **جواب**۔ واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اس کا وقوع ہو گا اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اس کا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اس کا استیفاء منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کرنے کے لئے یہی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعض مسائل میں بھی کی قدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف توقع ہو کہ اس میں غور و تدبر کا کام لیں۔

اور کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردہ شبکیہ الپٹی سنگوں تصویر کشی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کس میں

کئی طرح کی غلطیاں جس کی ہیں ایک یہ کہ جو چیز خارج میں ہے وہ نظر نہیں آتی اور جو چیز داخل سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ انکی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے۔

تو وادی بصارت رنگ چشم را کہ پیدا کند صورت و ہم را
دور ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اسکو سد ہے دیکھنے میں سیدھی معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویریں ہیں جنکو ایک دیکھتا ہے کتابی غور کیجئے ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی یعنی مرنی کو مرنی سمجھنا اور جونی الحقیقت مرنی ہے اسکو مرنی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصویر میں ایک آنا کس قدر جس کی غلطی اور یہ بھی حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں عرصہ تاہر وہاں نہیں ہوتا اس کو بھی جس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیاں جس کی ثابت ہیں بہ مناسبت مقام یہاں چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاہی میں دور سے جواگ دیکھی جاتی ہے مقدار اسکی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ پھل پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئیگا۔ حالانکہ اُسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئیگی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جما دیں اور کٹورے کو دور کرتے جائیں یہاں تک کہ روپیہ نظروں سے غائب ہو جائے اور پھر اسی پانی ڈالیں تو وہ نظر آنی لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جما ہوا ہوتا ہے۔

(۳۴) انگشتی کو اگر آنکھ - پاس لیجاویں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔
 (۳۵) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے
 بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو دبا دیں تو دو چاند نظر آتے ہیں
 (۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔

(۷) اچکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کہنچیں اور سریع
 حرکت اُسے دیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) سراسر حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔

(۹) شبیدہ باز چاکرستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجوہ نہیں
 وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجوہ نہیں

(۱۱) شعلہ کو زور سے گروش دیکھتے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔

(۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کو اکب۔

(۱۳) کشتی کا سوار خود کو ساکن اور کنارے کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے

اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت جاتا ہو

تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ
 دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جدہ برسم جاتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ بحسب اختلاف اشکال آئینہ طویل اور عرض اور بٹھرا آئینہ میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) متلباب مرعہ سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جتنا وجود خارج میں نہیں۔ اور اُن کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چہچہاتا ہے۔ (۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ لکڑی نہیں ہے اس لئے کہ صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہرے شیشے کو اگر باریک بین تو رنگ اُس کا نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ وہ رنگت اُس شیشے کا ہے نہ اُس میں کوئی سفید پسینہ ملائی گئی۔ (۲۰) دلدار شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اُس مقام کا رنگ شیشے کے رنگ کے متناظر اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نئی پیدا نہ ہوئی جو اُس مقام کو ممت از کر دے۔

(۲۱) بال یعنی دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ توں قرص کے سے بھی اُس میں نمایا ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس تھا یہ خلا واقع ہے۔ (۲۲) ظلمت ایک شے وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض کے بنفسقائم نہیں ہو سکتا اور اگر ہو رہا ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے اُن کے کورڈ میل نزدیک اور دور کرتے رہیں اور ہمیشہ اُن کی جسامت یکساں نظر آتی ہے۔

غرض موجود کو معدوم۔ اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدہ کو الٹا اور الٹکو
سیدہ کو یکھنا یعنی جس کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اُسکے اسباب ہوں مگر نفس جس کی غلطی
میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا
خلاف واقع محسوس ہونا سبب اول نفس جس سے متعلق چیزیں جاہل اور حکیم دونوں
شریک ہیں اور اثرانی عقل سے متعلق جسکو صرف عقلاً سمجھ سکتی ہیں اسکی مثال یعنی یہی
جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اُسی کے ذریعہ ہر ادراک کرنا
ہے بخلاف کیفیت و حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلاً کے اُسکو کوئی نہیں جانتا
بلکہ عقلاً سمجھی اُنہیں حیران میں اسی وجہ حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اسلیج
ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دوسرا عقلاً
کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ باعث وہ بتلا میں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت
جو بتلائے گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود جس کی غلطیاں ثابت کرنے سے نہیں کہ جس قابل اعتبار
یکونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کے لئے پیدا کیا ہوا اُس کو اسکی کام
وجود میں آنا ضروری ہے جب حق تعالیٰ نے جس کو ادراک ہی کے لئے پیدا کیا
تو اُس کا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم کسی اور جسکی
غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اُستقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابل میں
جس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جارا الاحتمال ابطال الاستدلال
شعہ حوالہ جو الہی شکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوس کا ایک جزو اگر کوئی محسوس
ہونے پر استدلال کر کے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ تو صحیح نہ ہوگا بلکہ

شعبدہ کا علم ہمیں جس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

علیٰ بن القیاس مسئلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم جس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی جس سے استدلال کرے کہ اس خبر کو غلط یا قائل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اس خبر کی وجہ سے جس کو غلط کہنے پر مجبور ہوں گے۔

اس حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ اگرے میں ہر ایک سورج کو جانب الایکس دو پار پر الٹا پڑتا ہے (ہر چیز کے الٹی نظر آئیے قائل ہو گئے اور اس کی کچھ پروا نہ کی کہ وہ مشاہدہ اور بدایت کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی جس کے قائل ہوئے مجبور کرنا والی کوئی چیز نہیں جیسے شعبدہ جوالہ وغیرہ میں ہر بلکہ صرف عقل انکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس عمومی جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو یہ قاعدہ ہی غلط جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ قریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بہت ہوگا اور صرف ایک الٹی تصویر کینچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کینچنا اور ہے اور نظر آتا اور ایک طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناقص کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطے سے ظہور میں آتا ہے اور جس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اسکی عکس صورت کے دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئی کے دیکھنے میں کوئی تامل نہیں رہتا۔ رہا یہ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہر سو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہوگا حال میں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعویٰ کوئی کری نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے۔ غرض یاد و دیکھ اقسام کے اعترافات اس مذہب پر وارد ہوئے ہیں جن میں سے تم کو

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور جس کی غلطی کے قائل ہو گئے
 اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں جس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ غلط
 جس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت کیا
 تو اب کوئی دو برین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ انکا وجود
 نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اسکو نہ مانیں گے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اسکے
 موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دو برین اگر دس بیس کو سیکسی چیز کو بڑی
 کر کے بتلاؤ تو یہ کیونکر ثابت ہو گا کہ لاکھوں کو س کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں اس
 کی سافت پانچویں کی راہ ہر اسکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دو برین سے ثابت
 چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مضید نہ ہو گا کیونکہ ہمارا پاس دو برین کا اتنی دور کی چیز کو صحیح
 بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس جس میں غلطی اس قدر ہے کہ حسب رسالت جدیدہ
 سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا
 قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظریا پر ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ کہ
 اگر بالفرض دو برین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرنے میں صلاحیت نہ ہو
 نہ ہو تو دو برین اس موقع میں کیا کام کر سکے۔ الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکلتے ہیں
 جس سے آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسی بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہو
 میں قائم کئے جاتے ہیں جب ان لوگوں نے بدایت کے انکار کی کچھ پروا نہ کی اور الٹی تصویر
 محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی جس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دو برین کی غلطی
 کو مان لیں تو کوئی قیامت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعض مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دو برینوں نے

اس قدر کیوں مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تنذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائے۔

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں

ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں دیکھو

سنگ تھا طیس بھی پتھر ہے اور دوسرے بھی پتھر میں پتھر کیا ہر پتھر کے کشش ہو سکتی

ہے یا متسا طیس کو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر اسکو قیاس کر کے اسکی کشش کا انکار کر دی

تو کیا صحیح ہو سکتا ہے لعل والاس وغیرہ بھی پتھر میں پتھر انکو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر

قیاس کر کے انکی روشنی اور شغافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمہاہ نباتات پر قیاس کر کے لجا کو نہ دیکھا ہوا شخص اسکے حس و حرکت کا انکار

کرے تو کیا قابل تسلیم ہو گا۔ اگر کوئی طرطاینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے

حیوانات پر انکو قیاس کر کے ان کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جا سکتا۔

جگہ کو کاچکنا مثل تاروں کے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے مندر

کتا ماتی گھوڑا موٹری وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے

تو کیا ان مشاہدات کا جس سے کتابیں اور اخبارات بھرے ہیں ابطال ہو سکتا ہے

یہ چند مثالیں بطور مشتمل ہونا از ضروری لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات

میں غور کیا جائے تو ہزار ہا چیزیں ایسی نکلیں گی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہوں گی۔

اس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے

ثابت کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ بھی یہی

طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ باوہوائی لطفانی میں حکماء سابق و حال کے استدلال

کامد ارقیاسات پر ہے حکماءے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو متوجہ ہوتا ہے اسپر انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر متوجہ کے لئے جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلایا جائیں کہ کثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات ادخنہ اور انجروں میں پائی گئی کہ کثرت بھی انکی مسلم ہو اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسوجہ سے کہ ادخنہ کبھی منجد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت بادو ہوا سے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والوں کو ان کی تقلید گوارا نہ ہوئی اور یہ مصداق کل علیہ نئی تراش و خراش کی فکریں ہو دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اُسکی لو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکیٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پنچو سے ہوا حجرہ میں داخل ہوتی ہے اور اوپر نکل جاتی ہے مثلاً اُسکایہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے پس اُس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہو چکی ایک نظیر بھی سہو ست ملکی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اُسکے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لجاویں تو اوپر کی طرف حرکت کریگا۔ الحاصل ان جرئیات پر قیاس کر کے انہوں نے مطلق حرکت کا مدار خصوصاً ہوائے تند طوفانی کا اُسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اُس مقام کو بھرنے کے لئے ثقیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوا سے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تین بادو ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات کو ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوا اُسے طوفانی دودو چار چار مہینے مختلف مقامات و مہا میں اُس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بھر گئے مہا قی ہوگی گھر میں ٹھیکہ تصورات کو ٹہرایا نہ سکے لے یہ اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفان کو صدمہ ٹھانے چکے ہیں اُن کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ اس وقت سوا خدا تعالیٰ کے یاد کرنے اور کمال تضرع و زاری سے دعا کر نیکے کچھ نہیں ہو جتا مسلمان کافر حکیم سب اُس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جس کے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے اِن اُنش سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس پر عمل ہوگی جو جسم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں اس میں کیا قیاس دیکھی گئی کہ خدا تعالیٰ کے اختیار پر محمول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اُسکو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکماً بھی سکون دیتا ہے پر محمول کر دیتے ہیں۔

پہلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بارہا دیکھا جاتا ہے کہ ابرو حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا اور سکونیت ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علی سے عدم شئی نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شئی متحرک ہو

اور ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب مسکت نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں کوئی دوسرا سبب ہو۔ اور ہمیں معلوم نہ ہو اس لئے کہ عدم علم سے عدم شکر لازم نہیں اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ ۱۰

یہ بات مسلم ہے کہ گرہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑتی ہیں۔ حکمت جدیدہ میں صرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام گرہ ہوا کا ایک چھوٹا اجز ہو گا پھر جس جوتیں کو وہ ہوا گرم ہو کر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اُسکے بھرنیکے لئے اور ورنہ ترجیح بلا مرجح ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہو گا مثلاً گرم ہو کر وعود کرنا چاہے تو چاہئے کہ جمیع چنانکے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پھر انکے متصل اجزاً اور آخر بعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اُس مقام کے بہرے کے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرک میں ثابہ ہوگی اس وقت تک کہ سکون ہو جا۔ اسطرح جمیع چوانب ہوائے مساعدہ کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اندھی یا لوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اُسکے گرد و فواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ دائرہ کا طرف وسطا ہندوستانیں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اُسی ملک میں ختم ہو جاتا تو وہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ جواباً تجارت کے بند میں میں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ افتاء سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو یکسویں دکن کا عرض کم ہو اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ تر گرمی ہونا چاہئے بہر حال کہیں کوئی شک نہیں کہ دونوں منطقہ حار میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہو سکے

جس کے بھرنے کو ہوا آندھی بن کر جائے۔

جولان جولائی میں دریاے ستوپڑہ کا جن صاجوں نے سفر کیا ہو وہ جاتو ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پر اس صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا کی رفتار ۶ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہر دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر شرق کی طرف چلتی ہے۔ وہ دائرہ اگر وہی میں یا اس سے اوپر مشرق کی جانب بنتا ہو تو اسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے متاثر ہو تو کوئی مقام اسکا متعین نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تغیر سابق آنا فنا۔ بحسب اتصالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائیگا اس عورتیں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی جہت ہر روز شرقاً و غرباً بدلارے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کہ یہ کہ جب ہر جہت ہو وہ دائرہ جاگتا اور ہر کی طرف ہو یہی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔ اور جس زور کی ہوا مریا چلتی ہے وہی چلنا چاہئے کیونکہ حوالی مدراس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اس کے بہرہ کے لئے طوفانی ہوا جو دریاے ستوپڑہ کی ہے آوے تو چاہئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہوا سے زیادہ اسلئے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک ہو جائے گی اور تہیج اسکا زور کم ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی ہو رہی۔ حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہواے صاعده کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جن ملکوں میں آفتاب سمت الراس پر ہوتا ہے وہاں قبل دوپہر کے مشرق کی جانب اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب بھڑکے ہو چلا کر اسلئے کہ جب یہ علم ہو گیا کہ ہر

حجرہ کی ہوا باوجود دھوپ وغیرہ اسباب خارجیہ نہ ہونیکے گرم ہو کر صعد کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہو کر صعد کرے گی اور دھوپ ہوا کے مقام کو بھر نیکے لئے ضرور آئے گی۔ جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلتا تو ضرور ہو گا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

الحال یہ بات کبھی قرین قیاس نہیں کہ گرمی کی وجہ سے ہوا میں تجلّیل پیدا ہوتا ہے اُسکے بھرنے کے لئے ہوا چکر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان پیدا ہونا تہری بات ہر مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بار بار ہوا متحرک نہیں ہوتی ایسی وجہ سے شے کی اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف بظاہر ہو گیا ہو گا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ ہی ہے۔ ابتدائی دعوے مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ چرخِ آگ کی حرکت کرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے۔ باوجود اس مشاہدہ کے جب تک طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرآن کوئی اور چیز قرار دی گئی کہ اس مقام میں ایک واقعہ چپان ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک اہل شہر سپاہ کے دروازے میں داخل ہو رہا تھا کہ ایک اونٹ نے اسکو پیچھے سے کاٹ کھایا اس نور سے کہ لا احتیاء گھر لے آئی بھاگا اور حالت بغوا سی میں یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اسکو کاٹا مگر چونکہ دروازے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے کاٹا

چنانچہ میں پچیس سال تک وہ ہاتی وہاں تھا کبھی اُس دروازے میں وہ نہ گیا جب اُس دروازے کی طرف فوجدار اسکو لیجا تا کر کے بھاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے سے قصبہ میں لیجا تا حال یہ کہ جیسے اُس ہاتی نے کاٹنے والی کو قرینہ سے ٹھہرا لیا تھا ویسا ہی محرک ہو یہاں بھی قرینہ سے ٹھہرایا جا رہا ہے اور نشا اسکا یہاں وہی ہے کہ ایک جزئی کا دوسرے جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کھاجاے یہاں قیاس جزئی کا جزئی پر نہیں ہے بلکہ احکام کے کل پر جاری کئے جا رہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجرہ کی جزو ہوا سنے کہ ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ جزو کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ جزو بھی آخر مغائر کل ہے اور دو جزو میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھئے کچھند بالوں کی رسی اگر لٹائی جاے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جنم میں نہیں یعنی ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔ یہ تقریر علی سبیل التسلیم تھی ورنہ جس مسئلہ میں ہمارا بحث ہے وہاں جزئی کا جزئی پر قیاس ہے اسلئے کہ کمرے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دو جزو ہیں۔

الحال جو مشاہدہ ہے اُس کا انکار نہیں جسکا انکار وہ مشاہدہ نہیں سبکی

بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کمرے سے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اُس پر قیاس جا دیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسید طرح اہل حکمت جدیدہ نے مقناطیس کو دیکھا کہ لوہے کو کہنچتا ہے تو بعضے خیالات کو پورا کرنے کے لئے اُس پر قیاس کر کے زمین کی کشش کے قائل ہو گئے۔ اور اُس پر ایک قرینہ بھی دیا کہ پتھر اوپر پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اس مسئلے میں

حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام و افعال بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اس لیے
 پتھر نیچے آتا ہے پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت نہیں کر سکتا جائز ہے کہ ثقل
 کی وجہ سے نیچے آتا ہو جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل
 ہیں کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا وزن اس پر ہے چنانچہ
 بمقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵ پونڈ وزن ہوتا ہے
 اور ہر آدمی پینسٹونیا نوے من وزن ہے۔ اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اسکے
 دباؤ سے پھٹ جائے اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف
 مثل پتھر کے مائل ہے۔ ورنہ آدمی کے پھٹ جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ جب انگے
 اعتراف سے ایک وزن و اچیز ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے
 وزن و اچیزوں کا بھی یہی حال ہو گا اسلئے کہ نفس و زئذار ہونے میں دونوں اہم ہیں
 اگر کھاجاے کہ ہوا نیچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے
 ہے تو اسکا۔

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف
 کینیمیک تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے
 کی ہوا کو دبا لے اسلئے کہ ہوا کا خامدہ ہے کہ جس مقام میں رہی جب تک کوئی سبب قوی
 نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے
 تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایریسپک مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی
 ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر
 متخلخل ہوا در تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آتا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہوا اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے
خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اُس مقام کے بھرنے کو پہنچ جاتی ہے جیسا
اوپر معلوم ہوا غرض کہی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزا اپنا تمام فوراً یکساں کثرت
پس یہ نہیں ہوتا کہ اُس کے اجزا میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزا
مکثافات ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ واسطے کی صورتیں ضرور ہے کہ نیچے کے
اجزا مکثافات ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار واسطے والی چیز رکھیں تو نیچے
کی اور اوپر کی روئی متخالف التعمام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا متساوی التعمام
ہوں تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور چوں جو
دور ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کو کہہ ہوا کے اوپر کے سطح
تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی۔ اسی صورت میں چاکر اور ریزندہ وغیرہ جو سامریں یک
سمہ نہ ٹہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً انکو کھینچ لے۔ حالانکہ وہ خلا و شاف
ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت عشقی ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا
تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پھر جب اُن دونوں کا اتصال ہوتا ہے تو
تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اس قوت پر غالب ہو اگر
قوت مقناطیسی اجسام کو کھینچنے والی زمین ہو تو چاہیے کہ کسی چیز کو اُس سے جدا نہ کر سکیں
نہ تھک کوئی زمین پر نہ والا ایسا قوی نہیں جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ
مشاہدہ و ثابت ہے کہ بچہ بھی زمین سے قد اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسبتاً

زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ کسے سن کا پتھر اچھٹکیں اور دس میں میل حرکت قسری سے وہ اوپر چاوے اُس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا۔ پھر محاسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اسکو وہاں سے پسیر لادے گی۔ اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا اسوجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اُس جسم کی جس کا وزن کم ہونے والے کی قوت کیساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز کو کھینچ لے مگر زمین اسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اسکا ہزارین کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اُسکے جسمانی قوت کے ہزاروں حصو زیادہ ہے اسلئے اُسکے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کر سکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسی طرح جسامت بھی دوسرے طاقت کیساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی طاقت ہے طاقت بھی وزن کیجاتی ہے اُن ترازوؤں سے جو اُس کام کے لئے وضع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہو گیا اسوقت زمین کی قوت اسکی جسمی قوت پر غالب ہوئی اور اُس پھینکنے والے کی قوت پر اسکا غلبہ نہ ہو سکا حالانکہ جس وقت قوت فاسر اُس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُس کیساتھ مقاومت کر رہی تھی جبکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اُس جسم کے رد کو کا بار نہ تھا بلکہ

قوت جسمانی اس جسم کی ہمی اسکی مددگار تھی باوجود اس کو ان دونوں قوتوں کی قوت غالب ہو گئی۔ اس کو صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ پر اسے نام تھی قوت ماسروہ کی مقاومت کرنے والی صرف قوت جسمانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ زمین کا اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اس پتھر کے سکون کے بعد شش زمین کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی قائل اس کا قائل نہیں ہو سکتا یہاں وہ قولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد ولبث عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل جو جسم علیہ ہو اسکو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اس صورتیں چاہو کہ ہوا کا کوئی جزو حرکت نہ کر سکے اسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو بخادی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہوئی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جسکا تجربہ چراغ کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوائیہ نیچے سے داخل اور آدھے چارج ہوتی ہے اگر مقناطیسی اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوڑی سی حرارت کا زور زمین کی پُر زور کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکال دے ہم نے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے اجزائے ہوا سنجذب ہوتے ہیں۔ مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزاء کے ساتھ جو متصل ہو اُس پر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہو ایہ امر شاید ہے کہ لوہے کا ٹکڑا ایک مقناطیس کی مشابہت متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اُس قوت والا دور سے اُسکو کھینچ نہیں سکتا پھر یہ اجزائے بعیدہ زمین اُس ہوا کو جو دوسرے اجزاء کے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔

الحاصل اہل انصاف کہ تجرید ذہن کر کے ان دلائل کی طرف توجہ کریں

تو کشش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور حبش ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حبش یکتہ جدیدہ کوئی جسم بالبعینہ پیمائل نہیں اور جب ہوائی بچے کی طرف مائل نہ ہو تو بچے والی چیز کو دبا بنا اس کا کیونکر ثابت ہو سکا۔
اب ہم اُن مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور دوسرے طرف دوسرے طرف سے ہوا اُس میں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی سبب اُس کا یہ ہے کہ ہوا داتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا اور ثبات کون چیز کی جارہی ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف یا پرچے اور دھرا اُس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دباتا ہے اور اسوجہ سے دابنے والے جسم کو بشرط احسن ایذا ہوتی ہے یہ خیال اہل الحصول ایسا کچھ ممکن ہوا کہ نظر کو کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کشیف کسی شیش ہوتی ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک حکم میں

شریک کرنا خلافِ بدایت ہے البتہ اگر چہ کر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تخلیف ہوگی ہوا کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تخلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے پھر تخلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اسی وجہ سے اوپر کی جانب مائل ہوتی ہے اور اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر دیکھئے کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا صحیح نکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تھوڑے میں اسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عقیق پانی ہو پھر بچاؤ کراد پر نکل آتی ہے اگر نفخ ہویں دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اسکا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اسکو بچاؤ کے لیے ضرور تھا کہ جب تک کہ پانی بچائے جاتی وہیں ٹھہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک تک آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوائے متقیہ میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اسکے قابضہ نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین کی کشش ہے نہ ہوائیں دباؤ بلکہ ہوا بطبع اوپر کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر کی طرف زور کرتی ہے یا ہر ایک جزو اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو اپنی نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموع میں کوئی بات ایسی نہیں جو اجزا میں نہ ہو سو اس کے کہ مشک اسکو احاطہ کر رہا ہو ہے اور ظاہر ہے کہ

اُس حرکت میں کوئی خلل نہیں بلکہ وہ اُس حرکت کے مانع ہوا سئلے کہ اگر اُس میں ہوا نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں مبادیل نہ ہوتا جو حرکت کا حرکت کرنا صحیح نہ ہو سکتا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت مائع مشک میں ہر جہت ہوائے داخلی کو دخل ہے۔ اور اس سے یہ مرہب ہوا گیا کہ بطبع ہوا اور پانی کی جانب حرکت کرتی ہے اس وجہ سے پتھر قراب میں جب پہنچتا ہے تو وہ ہوا کے ساتھ ہوتی ہے اور پاتی ہے جس سے جاب نمایاں ہو ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہوا اور پانی کا اور پانی کی جانب اہل ہو تو اس کا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تو تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی اور رطوبت کا مقتضی یہ ہے کہ رطوبت چیز کو بھاری کر دیتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اُس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اُس کے ہوا کے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر اگئی تو جہاں ہوا اپنی حیز طبعی میں رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب اہل ہوگی اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک سئلہ اب بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اسلئے کہ مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا۔ اُس میں اتنی قوت ہے کہ اگر کسی ہزار من کا عمود پانی کا اُس پر سب کو دفع کر کے اوپر اٹاتی ہے اگر پانی اُس کو دباؤ ہزار من کے وزن کیساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ ہر حال تک قتل اُس کا محسوس ہے۔ چنانچہ اپنی حیز میں باوجود قتل محسوس کے نہیں دیتا

تو ہوا کا دباؤ نہ کر قابل تسلیم ہو گا جس لاکھ اس کا خفیف ہونا محسوس ہے زمین پر
 باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی چیز میں وہ بھی نہیں دابتی دیکھ لیجئے کہ کیسے
 وغیرہ کی معدنیں جو کھودی جاتی ہیں کئی میل زمین اندر سے خالی کی جاتی ہے جس کا
 سقف بے ستون زمین ہونی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اس ہوا وغیرہ
 کو جو وہاں ہوتی ہیں دابتی تو دم بھر معلق رہنا اس سقف کا محال تھا۔

اس مقام میں ادنیٰ تاہل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بطرح اس زمین سے
 بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے
 بعض اجزائے ہوا کو بذریعہ ایروپ کے نکال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہیں
 لکھ اس کا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی چیز طبعی میں رہتا ہے اس کے اجزا
 باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش ان اجزائے باہم ہوتی ہے جسکی
 وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دابتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کہنے ہوئے اور متما
 ہوتے ہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ اگر ہوا کی حرکت اور پکی جانب ہو تو چاہے
 کہ کل ہوا اوپر چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حکمت الہی
 مقتضی اسکو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب میں اس کے
 روک کے واسطے کرہ زہریر وغیرہ اشیاء رکاوٹ دے گئے ہیں جن کو بعض کاہیں
 علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اس کا خیر طبعی بالاے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اس کا

علوبہ مگر مجموع حیز طبعی سے خارج نہیں ہو سکتی مثبت ایزدی نے اسکو ایک تہ وبال لایں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھو جائیں تو ہمیں بڑی وسعت ملے گی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں گے مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کوکب کیوں گردش میں ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکو برابر سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال شرعاً جائز نہیں۔ عقلاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے لَا يُشْثَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ **الحاصل** ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا اسکو کشش نہ کرنا جب کسی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درو ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور اپنی قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیا کر لیا جائے تو اس مذکورہ دلیلی کا حال ہو جائیگا کہ ادنیٰ قرینہ سے دروازے کو کاٹنے کو خیال میں جا رکھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درو ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو چاہیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہوا کے بعد درو ہو جیسے اور وزن دار چیزوں کے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عموماً جو اس قدر بھاری ہے کہ ہر پانچ پر ۲۵ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی سن وزن ہوگا۔ اگر اس پانچ سیر وزن دار کٹہری کو کا عموماً ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اس کا صاف محسوس ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ

سینکڑوں من کا وزن ہو اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہیں
کرسکتا۔

۱ اور اگر کہا جائے کہ دروزن ہی کے سبب ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جاسکتا
یہ تو جب ہو کہ دروغ وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چہرہ ہونے
سے درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا اٹھانے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے
وجہ اسکی یہ ہے کہ ایریمپٹ جب ہوا پہنچی جاتی ہے تو ہوا کیتھا پوست بھی کھینچتا ہے
جس سے تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال درد دہوتا ہے
جیسا کہ پوست کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اُس دخل نہیں
اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دابتا تو چاہتے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کریں تو نہ ہو سکے
جیسا کہ لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی چیز
کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کیساتھ
وٹ کر سکتے ہیں اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے

ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے۔ دباؤ کو اُس میں کچھ دخل نہیں
یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی ہے
یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شئی ہے کہ جہاں تھپڑی
بھی گنجائش مل جائے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی
اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجائی تو قریب قریب کی ہوا اُس کو
بھرنے اور ہم قوام کرنے کے لئے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایر پمپ سے خالی کی جائے اور اس پر ہاتھ رکھا جائے تو اُسکے بھرنیکے واسطے مسامات میں بھری ہوئی ہوا اولاً حرکت کریگی پھر وہ ہوا جو اُسکے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اقتوت بہک جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہو جائے گی مثلاً بعینہ ایسی جیسے کنویں کا پانی خالی کر لیا جائے تو سوت جاری ہو جاتے ہیں اور جب تک پانی حد میں تک پہنچ جائے رہتا ہے یعنی کسی قسم کا دباؤ ان سوتوں کا کنویں کے خلا پر نہیں پڑتا۔
الغرض اگر شیشہ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جائے تو اُسی ہوا پر جو غلا سے متصل ہے یعنی اُس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے علیحدہ نفس پوست پر ہے اور سپر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑ سکتا اسلئے کہ نفس پوست اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں طرک کی جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو باز وہی طرف ہوگی جس سے ہاتھ پر دباؤ پڑ نہیں سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جس میں مسامات نہ ہوں تو اسکا۔

جواب یہ ہے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا سے جیسے ہوا بھر ہوئی ہے اگر ایسا ہی ہو تو اُس میں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخوں کے سولے بے سوراخ کوئی جائے پائی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ بالکل ایکسٹرا ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

الحال ہوا کے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا پر

ہوگا اور جو خلاے شیشہ اور ہوائے خارجی میں داخل ہو اُس پر اثر ثبوتی کوئی نہیں
اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی جس طرح
ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسی طرح ہوا کے اوپر کی جبا
دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر محبتیں ہوتی ہے تو وہ اس شدت کے زمین کو
بلکہ پھانوں کو چاڑھتی ہے کہ وہاں غار پڑ جاتے ہیں اور دور دور تک زلزلہ ہوتا
اُس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر ہاتی ہو تو اُس کے صدمہ سے پاش پاش ہو جا
اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دابتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اڑاتی ہے اور اس قدر زور کرتی ہے کہ کسی آدمی
اُس کو تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر نہیچتی ہے اسی وجہ سے کتنا ہی اُس کو نیچے
کیجئے اُس کا رخ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جا
ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں وجہ اُس کی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی
بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تھامتہی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہم اس علم
نہیں ہوتا اور بلندی پر اُس کا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے (سئلے وہ ہمارا وزن
تھام نہیں سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا
ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پھرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اس کے ہر طرف دابنے سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پر سینکڑوں من ہوا کا وزن ہونیکے سبب آسانی سے چلتا ہے اور اس کے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربے اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی فوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پھنسا دیا جاتا تو معلوم ہوتا کہ صرف اتنا وزن اٹھا کے چلنے میں کس قدر طبیعتی ہے اسی پر سینکڑوں من کا قیاس بھی ہو سکتا تھا اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھا کے پھرنا دشوار نہ ہو مشاہدہ کہ سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی اٹھا کے پھرتا ہے مگر ان دونوں دعوؤں کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کون سا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اس قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی قہقہے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے شک مان لیتے ہیں یہی کہنے اور کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھی باب میں معذور کریں بلکہ اصل ہم لوگ کے زیادہ تر سختی میں اسلئے لگے اپنے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے اُنہیں صرف عقل کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلا دیں خواہ وہ عقل میں آوے یا نہ آوے اُن سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلاویں۔

القول الثانی پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلاف عقل کو ماننا کیا ہو گا کہ
 بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے من کا وزن انسان ہر وقت
 اٹھائے ہوئے ہے اور ایسی وجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعادیوں کو دیکھا جاتا
 کہ عادت کی وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ حسن ظن سے کہتے ہیں کبھی
 یہ خیال تک نہ آیا کہ عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہو سکتی ہے پہلی قوت اس قدر کہ
 چار پانچ من اٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہو سکتی ہے۔ کیا عقل میں
 آسکتا ہے کہ ایک یہ کہانیوالا کسی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من اٹھانیوالا
 سینکڑوں من اٹھانیکی عادت کرے بھر طرف یہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھاری
 نہیں ہوتا ہے جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اس سے بھی ٹپتی ہوئی یہ بات کہ وہ سینکڑوں
 من کا بوجھ اٹھانے میں مدد دیتا ہے اور اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چکا
 کہ بچہ بھر و پیدا ہوئے سینکڑوں من ہوا کا دباؤ محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھا بلکہ بڑا
 اگر عادت کی وجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن محسوس نہیں ہوتا تو چاہیے کہ پانی کا وزن محسوس
 کہ اُسے ہنسنے کی تو عادت نہیں حالانکہ غواص سمند میں برابر غوطہ کھاتے ہیں اور صحیح
 پانی کے دباؤ سے نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس خطہ کو کوئی ٹھکرتا
 ہرگز نہیں جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے
 جاننے کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوگی اگر ہوا تو
 کہ وہ کسی طرف اگر گرنا چاہے بھی تو نہ گرے اسلئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی
 اور دفع کرنیوالی قوت سینکڑوں من تو جب ہر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کر دے گی جس سے
 وہ گرنے لگے گا کیونکہ اگر بوجھا اٹھانیکی عادت ہو گئی ہے تو انسان کو ہوائی ہے کیا ہوا کو

جسم ہوتی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اُسکے مقابل ہو اُسپر غالب ہو جائے۔ اور اپنی قوت کو اُس سے اٹھائے شاید اِسکا یہ جواب ہو گا کہ جیسے ایک طرف کی قوت اُسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اُسکو پھینا دیتی ہے مثلاً مشرق کی طرف لگجھ کر جاوے تو مشرقی قوت ہو اکا دباؤ رکھتا اور مغربی قوت کا دباؤ گرا دیتا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اُسی قوت پر رہنا چاہتی ہے اگرچہ اِس جواب سے یہاں تنجائیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اِس لئے کہ جب مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہوئی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوی ہو وزن کو تمام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہو ابھی نہیں تھامتی تو خاصا سوجہ بلندی پر لڑکھڑاہٹ ہوئی کوئی دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت و اہم جو خلاق کہتے ہیں اُسوقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جتنا ہے پھر اُسکے آثار نمایاں ہوتے ہیں جنہیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہی یہی قوت ہے جسکے تصرف تہا آدمی و دیرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں اِسی قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہیں چل سکتا حالانکہ اوتنی ہی جاے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے۔ اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالا حصہ پر پتھر پڑے گا کہ اُسکے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اُسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اُسکے نیچے کی دیوار پر چلنا نہیں ہو سکتا۔

اسکو بھی جانے دیجئے کسی بہت زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھودئے اور چ میں شکل دیوار باقی رکھے پھر اُس پر چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ ہے غرض

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کہ دباؤ کا پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے
ایسا کہ دونوں طرف جس کے کھلے ہوں اور ایک طرف جہلی لگا دیں اور دوسرے
طرف سے ہوا بذریعہ ایر پمپ کے خالی کریں تو جہلی اندر کی جانب دیگی اسطرح
اگر بجائے جہلی کے ماتھہ ٹھیس تو اسکا ٹھکانا مختل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر
کی ہوا خالی ہونے کی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ
جہلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دباؤ بنا کسی طرح محسوس نہیں صرف اسکا احتمال
ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایر پمپ کی کشش سے وہ کھینچتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال میں مگر دونوں میں فرق ہے۔ مسئلے کے احتمال
ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایر پمپ سے ہوا براہ کھینچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اسکا
موتی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اپنی
ہی جانب مائل ہے اور اسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا
اور قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی قلعہ
سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں آدھ کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے
معلوم ہوا کہ ایر پمپ کی کشش کی وجہ سے جہلی اس طرف حرکت کرتی ہے یہی
ہوا کے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اسکے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ دونوں باتوں کی
انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس کے

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتھوں کو رکھ کر
بتیلیوں کو گرم کرنے کے لئے بچھو سکتے ہیں۔ پھر ہوا کو منہ سے کھینچنے صاف معلوم ہو گا
کہ بتیلیوں کا پوست کھینچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تخلیف ہو گئے
گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ کشش کا اثر ہے اسلئے کہ جو بتیلیوں پر محسوس ہوتا ہے
اگر بالائی ہوا کا دبا ہوا تو ہاتھوں کی پیٹھ پر ہوتا اگلے س مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل
الضواف مجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دی گئی
ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

الحال جس طرح بتیلیوں کا پوست کشش ہم سے کھینچتا ہے اسی طرح کشش
ایرپ سے جھلی اور ہاتھ کھینچتا ہے ہوا سے بالائی کو اسیں کچھ دخل نہیں غرض
ادنی تال سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق
نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہو گیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مچون
ظرف جو خالصتہم کے ہوتے ہیں جب انکو ملا کر ایرپ سے ہوا ان میں کی خالی
کر لیتے ہیں تو انکا علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ انپر شدت سے ہو
جس طرح جھل کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوے پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اپنا
اسی جانب کشش کرتی ہے ارباب فرست سے اسید ہے کہ اس میں غور فرمائیں گے
نکہ سرسری نظر سے حلف استدلال حاصل نہ ہو گا۔

(۱) زمین سے جو جہاز نکلتا ہے اگر ہوا اسکو اوپر کھینچتی تو اسکا زمین سے
اٹھنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اسکی ذاتی قوت پھاٹکائی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اس لئے اس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے جہاڑا اگر اوپر کھینچتا ہے تو چاہیے کہ ہر جہاڑا بہت اونچا ہو جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہو ویسی ہی زمین میں بھی ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے جہاڑا زمین سے نہیں بڑھ سکتا اسکی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض نہیں لکھا ہے کہ آفتاب زمین کو اس قدر زور سے کھینچتا ہے کہ جس قدر زمین کی حرکت اسکو دور لیجاتا ہے یعنی آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے زمین کی قوت مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جائے۔

(۲) پتھر جو اوپر پھینکا جاتا ہے ہوا اسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ زمین کی قوت کششی پتھر کی قوت غالب آتی اگر لکھا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہیے کہ بغیر پھینکنے کے بھی پتھر اوپر اڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے دیکر رہے جیسے دندار گاڑیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے۔ اور جب حرکت دیکر اسکو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے ہیں تو وہ خود کھینچ کر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اڑتا ہے اگر ہوا اسکو کھینچتی تو زمین کبھی اڑنے نہ دیتی۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منہج کے سطح آب کو ہوا داتی ہے اس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پا کر نکلتا ہے۔

جواب منہج میں پانی بھر کر اوپر سے پاٹ دیکے جب بھی فوارہ معدن تک اڑیگا حالانکہ عمود ہوا کا منہج کے سطح آب پر اس قدر نہیں ہے کہ پانی کو دباؤ

اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اڑانوالی ملی نہیں
اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں پہنچ
سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اڑتے ہیں ورنہ پانگ
کبھی نہ بانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اڑنا اور غبار و دھواں کا صعود کرنا ہوا کے اوپر چڑھ
کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) بھیسکی ہوئی چپے کھڑا پانی کو ہوا اڑا لجاتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف کھینچ کر
لڑتی ہے اسی وجہ سے لمبندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاویں ہوا کا
زور کش کم ہوگا اس لئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوا
ایک تجربہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ بیارمیٹر اس طرح دریافت
کیا جاتا ہے کہ ایک کلچ کی تلی تین فٹ کی لیجائے جس کا قطر نصف انچ ہو اور ایک طرف
اس کا اور دوسرا بند ہوا میں پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جائے ایسے طور پر کہ اس
ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ تلی بھر جائے اس وقت اس کے نیچے اٹھائے اور
ایسے طرف میں اس کو الٹا دیں کہ اول سے اس میں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ تلی میں
فقط تین انچ سا تھل بنائیگا اور باقی پارہ طرف میں اتر جائے گا اس سے لے کر
ہے کہ ہوا کا ثقل تین انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے۔ اور چونکہ پانی ساڑھے
تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اس لئے پانی کا ستون پورا قائم رہیگا

بلکہ اگر نئی پختا لیس انچ کا طول کہتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نئی سے اُس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اُس ہوا کے دباؤ سے ہے جو موائی سے باہر طرف پارہ اور پانی کے اوپر اب یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اس بات کے مان نے پر مجبور کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ پانی اور پارہ کا طرف میں اترنا ضرور بخلاف لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہئے۔

پھر یہ سبب یہی ہوا کا دباؤ جو عین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ عقل بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوا سے بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں ہے جو اُس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو طرف میں ہیں اُن عمود کو روکتے ہیں اور اونچی کارو کنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر طرف کو پارہ اور پانی سے جدا کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا اگر ہوا کارو کنا محسوس ہوتا تو طرف کو خالی کر کے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اُس وقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اس حکمت جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑ کر مہموم چیز کو اُس عمود کا قیام دیا شاید اُس کو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نئی سے اتر جاتا ہے جس عمود اُس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں ہوں جو طرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فریبی کے دام میں وہ اگئی۔ مگر یہ اُس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پانچ

اور پانی کے غسوس و معقول میں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اُسکے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہو سکتا تھا۔

سالہ لطیحات میں جو حکمت جدیدہ میں ہے لکھا ہے کہ جلد سمندروں کا پانی اس وجہ سے کھارا ہے کہ زمین کا کھارندوں کے ذریعہ بہکے سمندروں میں پڑتا ہے۔

سمندروں کو اور اُسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار چھٹی لوں کے ذریعہ جاتا ہے اُسکے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ قسم کی عقل استم کی بات تو تسلیم کر سکتی ہیں خیر اس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرنا منظور ہے کہ کھار کے بسنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندروں کا پانی اُسی کی وجہ سے کھارا ہے تو کیا پارہ کی جھٹکیا کا مشاہدہ آنا بھی نہیں کر سکتا کہ جھوٹے سے عموماً کو ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اُس قدر اٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اُس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر شکر ہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اُس پر پڑے وہ اپنے اتساع کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورت میں جب پارہ تلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ چھتر پانی سے زیادہ ہے طرف کے پارے کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہو گا جسکی وجہ تلی کا پارہ کسی قدر اتر آئیگا۔ بخلاف پانی کے کہ اُسکا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تمام کر سکتا ہے اسلئے طرف کا پانی تلی کے پانی کو روکتا ہے اور تلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اُتر رہتا ہے۔

اوپر کے تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انہوں

نے پیش کیا ہے ثابہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا
میں دباؤ ہو تو پاراقتی میں چھانچ نہ اترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عموماً اس کی بھی ہوتا
اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اس پار سے پر جو طرف میں ہے کئی من کا ہے اس حساب سے
ہر اد پر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ لچکدار جسم پچھ دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے
اور اگر جسم ف ایک طرف پٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اُس طرف ہٹ جاتا ہے
یہاں تک کہ اُس طرف کھلا ہو تو اس ماہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پککاری میں
مشاہد ہے اب سوچئے کہ اگر ف مذکور کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہو تو وہ
جوتلی میں بہا ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑا اور چھانچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔
اگر ایک طرف میں پارہ ڈالا جائے اور اُس کے نیچے میں خالی نلی تین فٹ کی
اُسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا۔ یہ کٹری کیجائے اس طور سے کہ کھلا ہوا
طرف اُس کا پارے میں ہوا اور بند ہو جائے اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں
اس طرف میں وہ اتر جائے اور ایسے سپاں رہے کہ پارے کو کہیں نہ ٹکرائے
جگہ نہ رہے پھر اُس وزن دا چیز کو اُس طرف میں اتار دیں۔ تو وہ پارہ جو طرف میں
ہے بسبب اُس وزنا چیز کے دباؤ۔ اُس نلی میں چڑھ جائیگا اور پوری نلی کو
دو گنا جیسے پککاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے
دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بھر جاتی ہو تو بھری ہوئی نلی باوجود کئی من کے
دباؤ کے چھانچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہو کہ ہوا
ہر اکا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں نقل پیش کیا کہ ایک غناہ کی ستر فٹ بلند لٹائی

وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارمیٹر ۱۲-۱۱ انچ پڑا تو گیا وجہ اسکی یہ بیان کیجاتی ہے کہ وہاں ہوا کا ثقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ چٹان بت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی پتہ نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکرٹ جانا اور شکائف ہونا ہے نہ ہوائی اور کمی وزن ممکن ہے کہ اس کے سکرٹیکل کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پارہ کا اتر جانا ہوائی کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے شکائف ہو گیا ہو جیسے موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ جب شدت سردی تھرا میٹر کا پارہ اترتے جاتا اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متخلخل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کے قوت کسی طرح حرارت اسکو پہنچانی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہنچ جاتا حالانکہ ہوا کے دباؤ میں اسوقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی غنبارہ میں بروقت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لٹکن گھڑی کا گرم ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گھڑی کی کم ہوجاتی ہے خلافت اس کے وہی لٹکن موسم سرما میں سکرٹ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور رفتار گھڑی اور تیز ہوجاتی ہے جب پتیل اور لوہے کا سردی میں سکرٹ جانا حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکرٹ کیا تھا اس میں ہوا کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزاء متخلخل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبارِ شمس
 اوپر رہتا ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب
 اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہنچ سکتی
 اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اس زمین کے اجزاء ارضیہ یعنی غبار کو دبا کر سطح زمین
 کے برابر کر دیتی اور کبھی اسکو اٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام
 غبار رہتا ہے خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے
 زمین کے اجزاء کو اوپر لیجاتی ہے کیونکہ زمین کے اجزاء کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر
 ممکن نہیں اس کو ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ اوپر کی جانب کو اسکی حرکت ذاتی
 مثل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کی جاتے ہیں جنکا بیان
 چنداں مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص ادنیٰ تا اعلیٰ سے
 ان کا جواب دیکھتا ہے ہیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کر نیکی ضرورت اسوجہ
 ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لئے اسلئے
 کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اسکے بعد
 یہ دعوے ہو گا کہ جس طرح زمین کشش متعاطیسی ہے یہی کشش آفتاب اور جمع
 کو اکب میں بھی ہوا اور جب کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی
 اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد
 ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات ممکن ہے کہ حکماء نے
 کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانجائیں

تو تمام کو اکب اور عالم کا نظام بگڑ جائیگا۔ کیونکہ جب اُنکو کوئی چیرے کنجہ والی نہ ہو تو اُن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین قیاس نہیں اسلئے اُنہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو ثابت سکھایا اس ضرورت کو رفع کرنیکی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کو عالم میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جائے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا اس تدبیر کا خاکہ جانے میں اُن کو بڑی بڑی دقیقیں لاحق ہوئیں اور کیون نہ ہو جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اُس میں اس قسم کی دقیقیں لاحق ہوتی ہیں۔ کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمینہ اور کل جب خیال میں آتی ہیں تو وہ غشی ہوتی جو مدعا کا ثابت ہونے میں چاہئے اور اُس غشی میں چونکہ لگا طبعیت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اس کام میں اُنہیں اس قدر توجہ تھی کہ کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ احباب دوستانہ مشکلاتیں کرتے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود ہر ایک مکان ہو گئے ہیں ایک روز رکھیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لاؤ اُن کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجیہات شروع ہوئیں کسی نے اُن کی کہوپری کو چھت کھا کسی نے ہاتھ پاؤں کو کہم اور پوت کو دیوار علی ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک اُن کے اعضا میں ثابت کئے جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو اُن کا اس خلع نہ فرضی کا ایک جزو بولائی

ثابت کر دے۔ پھر جب کوئی شخص کوئی جزو ثابت کرتا اور اسکی مناسبت اور مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت بخود ہی طاری ہے اور ہر طرف سے نعرے تھین بلند ہوتے۔ غرض اُس وقت وہ دلائل کچھ ایسے قوی، لطف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جسکایان نہیں جانتے کہ اکثر اذکیار پر گذرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں اُنہی مناسبت اور مشابہت ایک وقت سے دیکھی جاتی ہے مگر اُسکے لئے ہم خیال ہونا بھی شرط ہے پھر اگر تعصب ہم مشربی دور کر کے وہی دلائل دیکھے جائیں تو واقعی حقیقت انکی کھل جاتی ہے اور نصف مزاج اپنے دل میں انصاف کر لیتا ہے کہ کوئی دلیل خصم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

مجھے خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بموقع ہے اسلئے کہ اُن کو صرف ہی ضرورت پیش نہیں آئی تاکہ تاروں کو ایک ٹھکانے لگا دیں بلکہ بڑی ضرورت یہ تھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر جہانی میں اُن کتبوں کی آیا منقول میں انبیاء اپنی تعلیم میں انکو برابر بیان کرتے تھے اور بعض قدیم حکماء تو بیت یافتہ انبیاء تھے چنانچہ تاریخ حکمائے یونان میں لکھا ہے اور نیز آسمانوں کا علم جملہ فطریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جس کے لوگ آسمانوں کو نہ جانتا ہوں اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے و غرض اِن سباب کی وجہ سے قدیم حکماء کو آسمان کے قائل ہونکی ضرورت ہوئی اور اِس فکر میں ہوئے کہ آسمان کا وجود اور تعدا بھی حسب کتب و یہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہو جائیں اسلئے انہوں نے نو آسمان کلی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

افلاک خربہ اور تداویر وغیرہ قرار دئے جس سے اختلافات موسمی اور قریب بعد تقدم
 مانع حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور ان آثار کو جانیکے لئے بڑی بڑی محنتیں اٹھا کر پیدا
 وغیرہ بنا کر ایک مدتیں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے
 اور حکمت اثرائتیں کو جو پیشتر سے موجود تھی بغیر و غ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ
 نازک خیالیاں حکمت قدیم کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ
 اٹیکے بھی اس کا رخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جس میں بڑے بڑے عقلائے فقیہ
 شناس حیران میں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کھلونیکے لڑکوں
 کی تعلیم کے لئے تیار کر دیا اور یہی کلیدی اسیں لگائیں کہ ایک بار کو بخی دیتے ہی
 کل گریے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر
 حرکت کر رہا ہے اور دس میں کرے اسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے
 کسی کا نام عطارد و زہرہ وغیرہ نیز نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقل مندوں کے
 لئے بھی ایک عمدہ تماشہ قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کیہ چھوٹے سے مکان میں
 نمودار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اس کے تھما
 ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی۔ چاہئے تھا کہ ان
 کروں میں باہمی کشش بھی رکھ دیا جاتی تاکہ نمونہ ہوا قائم ہوتا۔ گو اس وقت بھی اختراعی
 ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہو
 اور یہ ممکن بھی تھا اسلئے کہ مقناطیس اور لوہا جن میں تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت ملتا
الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعویٰ کیا
 جاتا ہے کہ نقشہ مطلق اس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اس لئے

کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا منشا یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں ان کے اسباب امعین کرنے میں فکر کیجاتی ہے اور چونکہ اذہان متفادات میں اسلمی ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص میں الطبار آنا محسوسہ کو دیکھ کر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی ڈاکٹر ہی مصری حکیموں کے مجمع میں پیش کر کے دیکھ لیجئے کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب وزمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کس کے طرف منسوب کی جائے کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر بتحریک فلک اور زمین ساکن ہے اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر حیض نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ عصر عقلی نہیں جو دوار ہو بین الاشیاء والنقی جس سے قطعیت احد ہما کی ثابت ہو اسی وجہ سے یقین نہیں کر سکتے کہ انہی دونوں ہیئتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیئت ہو جسکو حق تعالیٰ نے حکماً کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عدم علم سے عدم شئی لازم نہیں آتا جب دونوں ہیئتاں احتمالی ٹھہریں اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہی کہ ان دونوں سے

کوئی جماعت ذکاوت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کہ ان
 دونوں ہنیاؤں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت
 بطریقہ ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ جس قدر انہوں نے سوچا کیا
 کہیں فیما غوریں کو وہ حاصل نہیں اسلئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے
 کہ حتی المقدور کتب اسمانی کی مخالفت اور امر فطرے کا انکار اور جس کی بے اعتبا
 نہ ہوئے پاسے اور باوجود اسکے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل و قیقہ ثنا
 اسکو قبول کر لے بخلاف اہل فیما غوریں کے کہ انہوں نے اس امور میں کسی کا
 لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینہ نقشہ ذہن میں جا کر اسکے اثبات میں جوبی چاہا کہ ہدایہ
 یہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ جس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا عقل کی کو
 بات مانی۔ اور مدولی تو امور جزئیہ سے جنہر دوسرے جزئیات کا قیاس عقلاً
 صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کر کے حرکت تارک المکرز زمین اور
 شمس وغیرہ کو اکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے۔
 جسکا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں ^{۶۹} ۱۸ ٹھہرے ^{۶۹} ۲۱
 ستر اہل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے مشرق کی
 طرف میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو گڑوڑ پچاس ^{۹۵} ۱۸ لاکھ میل کے
 فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے کھینچا کہ دونوں
 وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اُس پر اُس قدر سرچ حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی
 نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوہ اسکان سے ثبوت دعوے ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے
 کہ وقوع اُس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دو بینوں سے مشاہدہ کر کے اس
بینیات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اس بینات کا مدار کشش باہمی
کو اکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کو اکب اور زمین کو اپنا
اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہو گا نہ کوئی کو اکب گردش پر گیا نہ اقمار گرد زمین وغیرہ
اور اس صورتیں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہو گا جب اس بینات کا مدار ثبوت
ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا نہایت کرنا دو بینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ کشش
معا میں دو بینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دو بینوں سے صرف یہ ہو گا کہ چھوٹی
چیز جو محسوس ہے بڑی نظر نہ آئے اور کجبت ش محسوس نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی
ثابت کرنے میں دو بینیں بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکما ریونان کی تصریحات سے
معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک مہتمم بالشان ہیں چنانچہ انکا قول ہے کہ واجب الوجود کو
عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی
اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور یہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود
کیساتھ انکا وجود ایسا ہے کہ جیسا تو از م کا وجود ملزم کیساتھ ہوتا ہے اور اسی سبب
ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی ہر
اور روشنی کیساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونیکے ساتھ ہی قریب کی چیزیں
نظر آجانا اور نظر آتے ہی انکا اور اک ہو جانا اور اراک ہوتے ہی مضمر چیزوں سے خوف
اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اسکو آنا چہرہ بظاہر ہو جانا
اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے

اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلہ وجودات میں گویا مبادی عالم ہیں۔

مگر اُنے ثانی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کو اکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت کر چکے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک و کو اکب کو ایک رات دن میں گردش دے اور خارج المرکز کا یہ کام ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج و حضیض کو اکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کو کب کا زمین پر ہوتا ہے اور تداویر اس غرض سے ہیں کہ خمسہ تیجہ یعنی عطارد۔ زہرہ۔ مشتری۔ مریخ۔ زحل کو ایسی حرکتیں دیں کہ کبھی وہ دور اور کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر آکر نظر آویں اسی طرح سے حامل و جزیرہ وغیرہ استیم کے بغراض متعلقہ کو اکب کو پورے کرنے کے لئے ہیں جیسے جزئی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔

اگرچہ برائے نام زفلک کہے جاتے ہیں مگر اُن کے ٹکڑے میں سے نہ تو ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر زفلک سالم مانے جائیں تو کو اکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کیلئے وہ کافی نہیں ہو سکتی اس کا ظاہر ہے کہ یونانیوں نے متعدد اوضاع و حرکات کو اکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ ایک ایک ٹکڑا لگا کر زفلک میں رکھا حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات کو اکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر اُن کے ذریعہ سے اوضاع و حرکات کو اکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتداً نفس کو اکب کی حرکت ایسی کیوں فرض

کر لیں کہ یہاں مقصود کے لئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر وقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائلِ فن کے پہلے آسمانوں کا انکار کرنا پڑے گا اور اس کے بعد ان کروں کو تھامنے والی چیز بتلانے کی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی چاہا کہہ دیں گے۔ پھر وہاں کون جاسکتا ہے جو اسکی تحقیق کر کے رو کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواسِ خمسہ کی رسانی وہاں نہیں۔ جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سوائے اسکی بات ہی کیا جسکی عمر لٹ دیکھتے گزری اُسپر الزام لگانا کون جیسی بات۔

اسکو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہیے یہاں یہی کام بیا بائے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس تھا و بھرتے اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں اگر اپنا دعوے ثابت کرے اور کہاں ہے کہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسانی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی سنانی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے۔ رہا دینِ اہلِ خدا اور رسول کی خبریں اس سے تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہیں۔

اور دوسرا زمین کر دوں کو تھامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتایا جا کہ بعض حوامِ پیش ہوا کرتی ہے ایک متناطیس ہی ہے کہ دور سے لوہے کو کھینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ دوسرے کرہ کو کھینچتا ہے جسکی وجہ سے تمام کرات کا عالم متظم ہے لڑکے اور جوانانِ طیف منش تو متناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لینگے۔ اور دستور بھی ہے کہ قانون میں نظائر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہ گئے چند بوڑھے پرانے خیال کے چناں

چنیں کر نیوالے اُن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اُنکو دیوانہ بنالیں گے اور کبھی
ہم خیال ہو جائیں گے تو پھر اُن دلیلوں میں غور کر نیوالا ہی کون جو انہیں خدشے
نکالے بلکہ اُسوقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائیگا
اور جب نشوونما لڑکوں کی ان خیالات میں ہوگی اور یہ روشنی انہیں سرایت کرگی
پھر اگر کوئی قرآن و حدیث کی باتیں اُنکو سنا دے اور آسمانوں کا ذکر اُنکے روبرو
کرے تو وہ خود کہیں گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے کھوسلے ہیں
اب یہ بچارے بڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملا تے تو کیا
کرتے نہ انہیں مادہ حجاب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ مشکلیں کی ابدی تزیین
اُن میں اثر نہ کریں بجاے اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے۔
مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے اور لگے قرآن مجید و حدیث میں تاویل کرنے
حالانکہ کوئی حق اُن کو ہمارے قرآن و حدیث میں دست اندازی اور تصرف
کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر اُنکو اتنا دثوق ہے کہ کلام الہی اُنکے
نزفیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے اُنکو کوئی تعلق ہی کیا۔ پھر دوسرے
دین میں بالہا خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اُن کے اس
دعوے کو مان کر انہیں کی کہنے لگے ہیں اُنکی عقلوں کو کیا کہنا چاہیے۔

ہاں سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں
تدبیر کو انہوں نے غلط کر دیا۔ ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال اُنکا حکمت
جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیے بالکل غلط ہے کیونکہ ایمان اس اعتقاد جانم کا
نام ہے کہ خدا و رسول کی خبروں کو بلا دلیل اُس یقین کیساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے

نازل ہو سکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خب فرمائی جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لے گئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتواں آسمان طے فرما کر عرشِ حق تعالیٰ سے پہنچا اور مشرفِ بدیدار ہوئے اور رحمت اور رونق اور اس کے سوا صد بابِ عجائب کی سیر فرما کر اسی رات رونق افروز و لہجہ نہ ہوئے کسی مسلمان کو اس کے قبول کرنے میں تاثر نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں ہی دیکھا ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اس پر قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب ان کے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو پھر عین عقل کی کچھ باتیں اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کرادیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جبکہ طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمتِ جدیدہ کے دلائل میں بحث کی جائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اس کی طیفِ نرم خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال تعالیٰ انما قولنا لشيء اذا اردنا ان نقول له كن فيكون اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ ان کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور اپنی روح ان میں

پہنچی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں
جلوہ افروز ہوں سب کے سب اُن کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جہد ملائکہ نے
سجدہ کیا اُس وقت کسی کا یہ مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت
خاص حضرت کبریائی کے لئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کے لئے
نہ نکو بخالائی جا کے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملائکۃ ائی خالق بشر ام لم یمن
فاذا سوتہ وانشئت فیہ من روحی نفخو الہ اساجدین ہ فسمعوا للملائکۃ کلہم جمعون۔
یہ اہتمام اور تشریف و اکرام اُن کا اسوجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لئے تمام
عالم سے انکا انتخاب ہوا تھا ہر چند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت و تقرب بانگاہیں
یہ خیال تھا کہ انہیں میں سے کوئی منتخب ہو گا چنانچہ انہوں نے درخواست بھی کی
مگر منظور نہ ہوئی۔ عزرا زیل علیہ اللعۃ باوجودیکہ کثرت طاعت شیش ہرہ آفاق اور علم
میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا صرف اس جرم میں کہ حضرت
آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ الہی ٹھہرا اور وہ علم و فضل
اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہو گئی اور الہی لعنت و پھٹکاریں گرفتار ہوا اگر کسی
قسم کی توقع آئندہ کے لئے بھی باقی نہ رہی کما قال اللہ تعالیٰ فاخرجہا منہا
فانک جیم وان علیک لعنتی الی یوم الدین اُنکے بعد اُن کی اولاد کو بھی تمام عالم
میں کرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے ولقد کرّمنا بنی آدم اور آسمان وزمین میں جتنی چیزیں
ہیں سب اُن کو کرم خلیفہ زادوں کے سخر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر والنّیّ
وقولہ تعالیٰ وسخر لکم بافی السموات وافی الارض جمیعاً منہ اور اُس خلیفہ رفیع الشان
کے جلوس فرما زوالی کے لئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔ قال اللہ تعالیٰ

انہی جاعل فی الارض خلیفہ اور اس خلافت گاہ کے بنانے میں ایہ تمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اُس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات خاص دور و زمک اُس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اُس میں عمدہ عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی خیریں تیار کی گئیں اُسکے بعد آسمان بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی کوہستی اور چمن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور چار روز میں اُسکا اہتمام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چھ دن میں سجا گئے جنہیں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور کوہستی میں صرف ہوئے قال اللہ تعالیٰ وخلق لکم فی الارض حیثما تم استوی السما و قال اللہ تعالیٰ والذی خلق الارض فی یومین و قال تعالیٰ فقضاہن سبع سموات فی یومین و قال اللہ تعالیٰ انتم اشد خلقا ام السما ربنا ما رفع سکبھا فوسلھا و اغلظ لیلھا و اخرج صحاہا و الارض بعد فلك حبھا ہر چند آسمانوں کا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف ہیں جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک انہیں کہیں ٹکاف نہیں قال تعالیٰ الذی خلق سبع سموات طباقا متری فی خلق الرحمن من تفاوت فابح البصر بل تری من فلور پھر اُس جھٹ میں شادی اور زیب و زینت کا ساما بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ گچین مختلف الوان کی قیدیوں لٹکائی گئیں کہا قال تعالیٰ ولقد زینا السما و الدنیا بمصابج اُسکے بعد اُنکے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے۔ ہوا الذی جعل لکم اللیل لتکونوا فیہ والنہار تبصروا۔ و قال تعالیٰ و من جعل لکم اللیل والنہار لتکونوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ۔ یہ چند آیتیں مذکور ہوئیں اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت پر دلالت کر رہی ہیں۔

الحق ان آیات پر غور کرینگے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے۔ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب ان کے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وخر لکم فی السموات وافی الارض جمیعاً منہ۔ اور چونکہ آفتاب و ماہتاب سے زیادہ کام متعلق ہیں اور کتبہ دلوں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں انکے مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کہ قال تعالیٰ وخر لکم الشمس والقمر وایمن۔ اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب و ماہتاب کو انکا مسخر کیا تو مقتضائے حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائیں یا آفتاب مثل بخور و انکے گرد گردش دیا جائے۔

سہر و سیر ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی مکان میں جمع ہوتے ہیں تو منامکا بخور و ان کو شہر محض کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو سے اسکو راحت پہنچتی ہو اور کیا گنہگار اور کم عقل ہو یہ کبھی گوارا نہیں کرنا کہ وہ مغر ز لوگ نوبت بہ نوبت آتش کے گرد و پھر میں جب گنوار کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دے ہوں کے حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمایا گیا۔ کہ ہمیشہ آتش دان شمس کے گرد و صدقہ و نور میں بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اسکی طرف محتاج ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد و پھیرتے ہیں۔ یہ خیال انکے اصول پر نہایت چلپا اور صحیح ہے اسلئے کہ ان کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندہ کی دُوم

جھگڑ گئی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان
 کی ہو اُن کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ انکی فکر بہت
 کبھی اس امر کو تقضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اُن کا مسخر اور اُن کے لئے گردش میں
 ہو فکر کس بقدر بہت اوست۔ کاربوزینہ نیست بخاری۔ کما بوزینہ کما تسخیر افلاک۔
 تفسیر مذکور میں ہمارا روئے سخن سرف جناب خاں صاحب اور اُنکے
 اتباع کی طرف ہے۔ کیونکہ وہ اپنے اسلام کے داعی اور مسلمانوں کے ہم صف ہیں
 اور اگر وہ بھی اُنہی لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نعمہ سرائی ہمارا
 اُنکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع
 کی نسبت یہ گزہ ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خدا واد
 دست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار کریں۔

حکمت جدیدہ والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندہ کی اولاد میں اگرچہ
 اس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمیدیہ میں روکیا ہے مگر آخر وہ بڑی بڑی
 عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے عقلا کی بات
 کا کوئی محل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ
 اُن کی ہر ہر بات کو روکیا کریں۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔ بات یہ
حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اُسکو عقل عنایت کی جس سے وہ سمجھ سکتا
عالم کو پیدا کرنے والا بھی کوئی ہے اور کئی امور اسکی مرضی کے مطابق اور کئی
امور خلاف مرضی ہیں اور اُن کے معلوم کرانے۔ لہٰذا اسکی جانب سے کوئی شہر

امور ہونا چاہئے جس کی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو۔ چنانچہ جتنا
 نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامون فرمایا اور ان کی رسالت کی تصدیق کے
 واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جنہیں سے ایک معجزہ ہے اور ان کے ذریعہ سے
 یہ معلوم کرادیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی
 مرضی الہی کے مطابق کام کرے گا اسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کرے گی یہ جزا ہوگی
 پھر جب ان الہیات بخش علامتوں کو دیکھ کر رسالت نبی کی مان لیا تو اسکی آواز اثر
 کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی
 گئیں کہ انکو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الہی پر ان لائیکے بعد انکا
 قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل ان کے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحال جبکہ امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اسکو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان
 کہنا چاہئے اور جبکہ سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان
 فراہم کرنے کی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی
 جانتا ہے اور اپنے مناسب چیزوں کو سمجھ کر انکے فراہم کرنے میں کوشش
 کرتا ہے پھر حیوان انسان کی وہی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اس کو
 بھی انہیں میں شمار کرنا چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے اولئک کا لا علم لہم
 اصل۔ اس صورتیں اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر ایتھم کے
 لوگ بندروں کی اولاد ہوں کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے
 کہ ہر طرح سے یعنی صورتہ اور معنی وہ ان کے بالکل مشابہ ہیں جس سے ان کو
 نسل معنوی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

اب ہم ہیأت جدیدہ جس کو نظام فیثاغورس کہتے ہیں اسکو اجاڑا بیجا کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں وقت نہ ہو مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب نسبت زمین کے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیالیس میل ہے اور اسکے جذب کی تاثیر کروڑوں کوس تک گرد اگر پہنچتی ہے۔ زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں۔ سینکڑوں کواکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھر نیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

اول سیارات اولیٰ جن کی حرکت دوری ہے۔

دوم۔ اقمار جنکو سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کو گرد پھرتے ہیں اور انکے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہیں۔

سوم و بنالہ و راستارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دیکھنے لگتے ہیں اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دور میں سے بھی نظر نہیں آتے۔

تو اہم جو بے انتہا ہیں ہر ایک انہیں سے ایک نظام کامرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اس کا چوبیس ہزار میل لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت ضمنی ہر گنہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس میل ہے زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلچھپی ہوئی ہے اگر زمین اپنے محور پر گھومتی نزوت ہا ذبہ جو تمام گواگرد زمین کے ابعاد و تساویہ میں اُس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گھڑے کی شکل پر مسلح کر دیتی ہے اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند حدود و خط اتوا لے سکتی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گواگرد اگر قطبین کے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل اٹھلتان وغیرہ میں ڈوب گئے ہوتے۔

حرکت محوری ضمنی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب کو بھی ہے **دوسری** حرکت زمین کی حرکت ایسی ہے جو گواقتاب کے پھرتی ہے اس حرکت کا دورہ تین گھنٹہ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑ سٹھ ہزار دو سو سترا میل مسافت ایک ساعت میں حرکت اپنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔ ہم چمکو نقل یا وزن کہتے ہیں اُس کا سبب فقط جذب یا کشش زمین ہے زمین کی آفتاب کو کہنچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے مادہ سے تین لاکھ تیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب زمین کو اُس قوت سے کہنچتا ہے کہ زمین نہیں کہنچ سکتی ہر چہ دونوں کشش متعین ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں مگر چونکہ زمین اُس پھرتی

اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکالنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن دائرہ سے سے باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک المركز کہتے ہیں اور بر خلاف اُس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جسکو قوت طالب المركز کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے ہٹ کر نکلنے پائے اور یہ دونوں قوتیں مساوی ہوتی ہیں۔

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب المركز سے زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المركز سے مدار سے نکالنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں متوازن ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار معتدل پر پھرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی ہے نہ دور ہو سکتی ہے زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اُس میں قوت تارک المركز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اُسکو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المركز سے اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المركز پیدا ہوتی ہے اور اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اُسکو کھینچ لیتی کیونکہ فلاخن کا چھڑا لگا چھوٹا ہوتا ہے مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار نسبت زمین کے مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسے اُسکے مادہ کا مقدار نسبت مقدار مادہ زمین کے برابر۔

تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں

آفتاب اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مداروں کو طے کرتے ہیں اسلئے آفتاب کی حرکت نسبت حرکت زمین کے اس قدر بڑی ہے جس قدر اُسکے مادہ کے

کمیت بہ نسبت :- مادہ زمین کے زیادہ ہے اُن، غرض اس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اسلئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المکرز مڑ جی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کیپنچے بر قیاد نہیں۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصے چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی معادل اور متعادل ہیں کہ کوئی اُن میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنی اپنی مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جنکے نام یہ ہیں عطارد، زہرہ، مریخ، سپرس، پاس، جو تو، دستا، مشتری، زحل، جارجیم، سیڈوس، این سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کل سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

تین سیارے یعنی مشتری، زحل، جارجیم، سیڈوس جو آفتاب سے بہت دور ہیں انکو نور بہت کم پہنچتا ہے اسکا جبر نقصان اُنکے اُتار سے ہوتا ہے مشتری کے چار قمرب ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس کے چھ زمین گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۹ کروڑ میل سے بھی زیادہ ہے۔

اس وجہ سے ہم زمین والے ہر سال ایک بار ۹ کروڑ میل ثوابت کے

فزویک ہو جاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد اگر ڈیزیل اُن سے دور ہو جاتا
ہوگا لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ دو زمین سے یکھیں نہ اُن ثوابت کے
قدیم کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور ان کے باہم ابعاد میں بلکہ دونوں حالتوں میں
وہ یکساں نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بہ نسبت دوری
ثوابت کے زمین کے مدار کا قطر بہ مندرجہ ایک نقطہ کے ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کشش زمیں اور کوکب
پر ہے اسلئے کہ کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کو اکب کا اپنے اپنے مدار پر
ٹھہرنا ثابت ہوگا اور جب ٹھہرنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اسی طرح
ہو گئے۔ اور جب تک کشش باہمی کو اکب بلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم
نہیں بلکہ بنا الفاسد علی الفاسد ہوگی مثل شہور ہے ثبت العرش ثم الفتح اونسے
قابل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کو اکب پر کوئی دلیل قائم
ہو سکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں
ہو سکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور سوائے
طبیعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دو زمینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہو سکتا
اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بتلانیسکے لئے ہیں اور شش جسم ہی نہیں تو دو زمینوں
سے اُس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب دوسرے حواس موطا ہر ہے کہ بسبب فاصلہ کے کشش کا
ثبوت کسی سے نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ جس اور مشاہدہ سے اُس کا ثبوت

نہ بیان کریں اُنہی کے مسلک کے مطابق اُن کے دعوے کو تسلیم کر فکری ہیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعی پانہوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جنکا حال بھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بغرض محال نہیں کی کشش اگر ثابت بھی ہوگا تو کو اکب کی کشش اُس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ مقابلیں کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی کبھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ جس طرح بیات قدیمہ کے مسائل دلائل انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اسی طرح کو اکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے متناظر و ثابت ہے کہ تمام کو اکب اپنے اپنے مدار و نہر حرکت کرتے ہیں پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فساد نظام لازم آئے گا اسلئے ضرورۃ کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا ش باہمی کو مستلزم نہیں جائز ہے کہ بذریعہ افلاک اُن کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدایع باہمی کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اُن کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بہر حال حرکت کشش پر عمل نہیں ہو سکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھ کر خوش ہوں گے کہ خیر ہی صحیح آخر اسماعیلؑ تو اٹھارہ ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینیات بھی کہیں دلیل ہو سکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جسکے قاتل کا پتہ نہ ہو اور پولس اپنے ابراے ذمہ کے لئے کہہ دے کہ زید نے اُسکو قتل کیا ہے حالانکہ

کوئی اُس پر قریب نہ ہو بلکہ خود وہ اُس کے متقید ہو سکے قائل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی سے اُسے پھونکا ہو یا نہ ہر بھری نظر سے اُس کو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اُس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہو گا مگر اس قسم کے احتمالات تحقیقات سے ثبوت و غوائے ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں کہ کو اکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ کروڑوں کوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور اسپرٹ مار محسوسہ کو دلیل اپنی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا متعطف نہیں۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالیٰ ثابت ہوگی کہ کششوں کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع پہلا ہے اس لئے اُن دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال یہاں ہو گا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لاس سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیاں لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ یہ کشش پہلے اُن اجزاء سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اسلئے تفرق اتصال اُس کا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیاں لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین پر کشش ہوتی تو جو اعضاء ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں انہیں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہو کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین میں کشش نہیں اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم

ہمیں کہ بعض بیماریاں مثل درد سر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اُسکے درد محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس زائل نہیں ہو سکتا۔

(۲) مفتاح الافلاک میں یہ بات دلیل ثابت کی ہے کہ قوتِ چار قدر کھینچی ہے جس قدر اُسکے دوری کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاہش اُسکی دوری کے مضروب فی نفس کی افزائش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے چند دوری میں اُسکی قوتِ جاذبہ نسبت سابق کے چار چند وجود و کامریج ہے کم ہوتی ہے اور سہ چند دوری میں بقدر نو چند جو زمین کا مربع ہے کم ہوتی ہے اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوتِ جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو سارے نو کو میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے بایں ہمہ زمین آفتاب کو وہاں پہنچتی ہے پھر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اُسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوتِ جاذبہ اُسکی نسبت اُس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے سارے نو کوڑھ حصے زیادہ ہوگی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتھر پھینکتے ہیں۔ اور تا وقتیکہ اُن کو اُسکی قوت کا اثر اُن میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اُسکو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کششِ زمین کا احتمالِ قائل نہیں جو اُسکی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمتِ جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جس کو

وزن کہتے ہیں وہ فن کشش کا نام ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ اگر دو کمرے محض مساوی الوزن ایک مقدار کے نہ ہوں اور ایک میں پارہ بھریں دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں کھڑی کوئی جھلیکا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہیے کہ کوئی نہ جھلکے اسلئے کہ وزن تو کوئی چیز نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اسلئے کہ جسامت دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کو زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا عمل کر لگی یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزاء کے ساتھ زور میں کمی کرے اور پارے کے کیتھا زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں موجود ہے اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اسلئے کہ نسبت پانی کے اس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر ہم خاص ایک بلندی سے زیادہ مایہ روئی کا کالا اور ایک تولہ شیش کی گولی پھینکیں تو چاہے کہ روئی کا کالا پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اس سے زیادہ ہوتی اور زیادہ تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اسکو زیادہ زور سے کھینچ کر لیا

سیاہ کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے
 اگر کہا جائے کہ ہوا اُس روئی کو نسبت گولی کے زیادہ رکھتی ہے اوجہ
 سے وہ دیر میں اُترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اُس روئی کے ساتھ دو قوتیں
 متعارض متعلق ہوئیں ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی
 مگر ان دونوں کا موازنہ کیجئے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی وجہ سے
 ایک تنکا بھی اسکو چیر پھاڑ کے اُتر جاتا ہے اور زمین کی قوت وہ کہ روئی پر
 حالت ضعف میں آفتاب کے سے جسم کو کھینچ لیتی ہے۔ جو اُس سے لاکھوں حصے
 بڑا ہے پھر جب بے انتہا اُس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے دوچار
 ہوئی کیساتھ متعلق ہو تو اُس کی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہیے مگر اُس کی تاثیر
 نہیں ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔
 اس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کیساتھ معارض خیال کرنا قابل
 غور ہے۔

اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم
 جامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جامت میں زیادہ ہو تو اُس قدر کشش زور
 نہ ہوگی جو کم جامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔

اُس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کیساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا اور
 بھی اس شرط پر کہ جامت میں برابر کم ہو اور نفس جامت کیساتھ بلحاظ مادہ
 متعلق نہ ہونا کوئی قرین قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس کے
 خلاف ہو اسلئے کہ جس قدر زیادہ جامت ہوگی خطرات کششی جبکہ حال اول معلوم

ہوا اُس سے زیادہ متعلق ہوں گے اور وہ باعث زیادتی ہے اس متحرک
گالارونی کا پہلے اُترنا چاہیے اسلئے کہ چار سیگالے کی جسامت کے ساتھ اتنا
خطوط کششی متعلق ہوں گے جو آدھے انچ قطر کی گولی کیساتھ متعلق نہیں ہو سکتے
کوئی نفعہ گولی کا مادہ بہ نسبت اُسکے حجم سیگالہ کے زیادہ ہو۔

الحاصل کہ سیلاب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت کرہ آب کے
زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرور ہے کہ وہ دونوں کرہ ترازی میں
برابر ہیں حالانکہ وہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ یہ دلائل مذکورہ ثابت
ہو گیا کہ اُسکے جسکے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرور ہے کہ اُس کو
جھکاؤ والی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔
ماہران فن پڑھا رہے کہ ثقل اشیا کو اثر کشش زمین بتلانے سے
مقصود یہ ہے کہ ہیأت جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی
ہو تو عقلاً دوسرے کرد کا قیاس اس پر صحیح نہیں اسلئے کہ وہ قیاس غائب
علی الشاہد ہے۔ جو عقلاً درست نہیں چہ جائیکہ خوشش زمین ہی سرے سے
باطل ہے اب اونے غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس بیگنی کے نہیں بلکہ
بعد بے بنیاد ثابت ہو جائیکے اتنا بڑا کارخانہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بعینہ
وہی ہے جو اہم مادرزاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرمائی کر کے اپنی
تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔

منشاء اس خرابی کا یہ ہوا کہ دیکھا کہ وزن و اچیز جھکتی ہے تو اسکی علت
یہ قائم کی کہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر چند یہ بھی ظاہر ہے کہ جب بول

مذکور گروں کو دو ہاتوں میں لیں تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین موقی تو ہاتھ کی پشت کی طرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخرت لامہ سے متعلق ہے مگر بخلاف مشاہدہ حسی کے ایک ہی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دی گئی یعنی کشش زمین نے الواقع علت کی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

حجّاکے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار اٹلی ماں کہیں مہا گئیں جاگت نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمانبردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس بیٹھے رہے ایک روز کہیں جانیکی انہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سوچنے کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جانا چنانچہ اُسکو اٹھا کر اور منڈی پڑا ل کے ہمراہ لے گئے اور بھی طرح سے حفاظت کی مگر ادھر گھر لٹکیا ماں نے جب بہت فضیحت اور دلاست کیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اسوقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں عین غلطی ہوئی (۴) قوت مقناطیس کی حقیقت کو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اُس کا اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس ایک تولہ لوہے کو کھینچتا ہے اور دوسرا ایک تولہ سے دونوں تو توخا اندازہ ہو جائیگا۔ کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک تولہ کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو ایک سیر کا دونوں کیے ج میں ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا مقناطیس ہوگا

کھینچ لیگا۔ اور ایک تولہ قوت والا اس کی مقاومت نہ کر سکیگا۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت مقناطیسی ہاں لیجائے تو اس کا ماننا ضروری ہوگا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کے اگر کروڑوں کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اس سے جدا ہوتا ہے اسکو وہ کھینچ لیتی ہے پھر جب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پاؤں اٹھاتا یعنی زمین سے کھینچ کر علیحدہ کرنا چاہے تو اسکی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اسکے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ حیوٹیاں باسانی پاؤں اٹھا کر چلتے ہیں اور زمین ان کی کچھ بھی مقاومت نہیں کر سکتی مصنف رسالہ شمس الضحیٰ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذمی حج ہیں اور ہم میں ایک ایسی طاقت کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اس شی پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پھر بانوں پر ذی روح کی تھوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اُس پر پڑنا کہ طرح عقل کے سلاب ہو سکیگا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہیے کہ بلندی سے گراوے جائیں یا ولولہ میں بیٹھیں تو بھی اپنے تئیں روک لیں لانگ ونگ نہیں۔

سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیوں کو ختم ہی کر دیا پہلے تو

قوت متعاطیسی زمین میں ثابت کی پھر شمس وغیرہ کو ۔ میں پھر تمام اجسام میں یہ قوت کہ اُسی شمس الصنعی میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین ہی اور اشیاء کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ ذی روح ہوں یا غیر ذی روح اگر دنیا بھر میں ہمارے اور ایک دواہر کچھ بھی نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش ایک دوسری طرف کھینچتی ہے اور یہی قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے ۔ انتہی ۔

والترچپک جانے کی خوب ہی کہی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے سچ ہے جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت عائدہ کا کمال کو پہنچنا سن غرافت کی تہید ہے جس میں عقل درجہ بیولانی کو پہنچ جاتی ہے ۔ اور لڑکوں اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا ۔ اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں کا جواب دینا بھی خداوند عقل سمجھا جاتا ہے ۔ اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کچھ کہنے لگتے ہیں ۔

صاحب الصنعی نے بڑے دہوم دہام سے حکمت فیساغورس کی واقعیت کا دعوے کر کے اُسکے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام فیساغورس کو سن لہن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گردن کو خواتم چھری سے ریتنا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو ادراک لیکن بے رد و رعایت نظر انصاف و اگر کے دیکھے تو فیساغورس کی دلیل قاطع اور مسکت ختم ہے انتہی ۔

واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الصنعی

کی رائے کوین بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پُر جوش دُرِ لال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت کے ہونیکے معنی کچھ اور لئے گئے ہیں۔

رائے صاحب کہتے ہیں کہ فلاسفر نیوٹن صاحب نے سب وغیرہ میووں کے چھاڑتے ہوئے ان خود کرنے میں بہت خوش کیا آخر دُرِ مقصود اسکے ساتھ آیا اور عقل ساسے اُسے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شے کو اپنے طرف کھینچتی ہو۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ سیوہ شاخ سے جدا ہونیکے بعد زمین اُس بے انتہا قوت کو جبکہ مال اور پر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اُس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہیں اُس وقت تک کیا کرتی رہتی ہے شاید رائے صاحب یہاں بھی وہی جواب دینگے کہ جس طرح ذمی روح میں اپنے روکنے کی قوت ہے نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اُسکے بعد ہم حصار پر کوئی چیز از قلم جادو مانگے سے لٹکاؤ دینگے اُس وقت بھی شاید یہ کھا جائیگا کہ جادات میں بھی اپنے تئیں بچا لینے کی قوت ہوتی ہے اور تعجب نہیں کہ سیوہ وغیرہ کے فوراً نہ کرنے کا یہ جواب دیا جائے گا کہ بنب سے سیوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے کی مالک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگائے جاتی ہے اسوجہ سے آخر وہ گری پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا آگ ٹوٹنے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو سیوہ کرنے کے سبب نقیض کی اور آخر دریافت

کر لی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی قسم کے آثار نظر آتے ہیں تو اُسکے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہو ا کرتی ہے کچھ لوگوں کے جو عقلاً موجود ہوتے ہیں تخمین و قیاس سے کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرایا کرتے ہیں

گو واقع کے مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلسوف کی رائے معلوم ہوئی۔ کہ کسی مقام میں پہنچ کر تا ہوا دیکھنے کے آسمان کو پتھر ہی کا تجویز کر دیا تھا مگر انہیں جاہل انصاف ہوتے ہیں اُسکے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ کہ ممکن ہے کہ وہ اسباب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ حق اشیا کا ہے۔ اذکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہے۔ ہر زمانہ میں طبیعت کے لوگ موجود رہے ہو کر رہتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے۔ جبکا نام محل جھکڑ تھا صمد باحکایتیں انکی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ اُن کے جنگل میں ہاتی کا گزر ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اُسکے آثار قدم پر پڑ گئی چونکہ اس قسم کے نقش قدم کسی نے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام ٹولیش پھیلی کہ معلوم نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں ہے۔ نے حسب عادت اُس حکیم بچانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں کو اور بہت غور سے نقش قدم کو دیکھ کر ٹھنڈی سانس بھری اور کہا اگر میں ہوں تو تمہاری کیسی گزرے گی سب نے اُن کی جلدالت شان کی تصدیق کی اور بت کر تسلیم کی انہوں نے اُن آثار قدم کے نسبت یہ راقام کر کے ایک شعرو زوں کو یا بوجھے نہ بوجھے محل جھکڑ اور نہ بکوئی پاؤں کو پھلتی بانڈہ کر ہرنا کو داسہائی۔ یعنی ہرن پاؤں کو پھلتی بانڈہ کر داسہ اس شخص کو گوں کا ترود فرود ہوا اور اُنکے نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رائے تو مزور قائم کی گوا سیمین خطا ہوئی مگر اس قسم کے رایوں میں جمیع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گو اُن کے پیرو لوگ تسلیم و تصدیق کر لیں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر نہیں اگرتا اور جب تعلق بالکلیۃً ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق جھٹا کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تاگے سے لٹکانی جاتی ہے یا پتھر اوپر پھیکا جاتا ہے جس سے تعلق پھینکنے والے کی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کو داتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے جس میں تعلق اُن کی قوتوں کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کیساتھ ہوتا ہے زمین پر گرتا نہیں اسلئے کہ وہ اشیاء رائس کو روکتی ہیں اور اُسکے وزن کے تحمل کرتا ہیں تاوقتیکہ اُن میں ضعف نہ پیدا ہو پھر جب اُن میں ضعف پیدا ہوتا ہے تو قوت اُسکے روکنے کی اُن میں نہیں رہتی ہے اسلئے ثقل اُس جسم کا بالطبع مرکز کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر اُن کے گرنے کے وقت زمین کی کشش مان سجا تو یہ بات غلط ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اُس تعلق ہوتی ہے یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد تعلق ہو چکی کیا تعلق کشش کا تو نفس جسمیت کیساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے وقت بھی کشش تعلق رہتی ہے تو اُسکا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور اثر وہ چیز ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اُس قوی قوت کو جس کا حال مکر معلوم ہوا کیونکر دفع کر سکتے ہیں اور اُس مقابلے کے کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اُن تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا ہے بھی تو قوت کشش نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت ماہی قوی کی لازم آئے۔

تو ہم کہیں گے اگر کسی ثقیل چیز کو کمزور تاکے سے لٹکا دیں تو وہ رک نہ سکیگی جس سے سمجھا جائیگا کہ قوت جسمیت کی تاکے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اگر تاکہ کا مضبوط ہو اور اس کی جسامت کو گرنے سے روک دے۔ تو سمجھا جائیگا کہ تاکے کی قوت جسامت کی قوت پر غالب آگئی۔ اور اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم نزاع کریں پھر جو شخص چھڑانا چاہتا ہے چھڑا دے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا غالب سمجھا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاکے سے بانڈیں اور مقناطیس کی حدشش میں روکے رہیں اگر مقناطیس کی کشش تاکے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی سمجھی جائیگی۔ ورنہ مقناطیس کمزور سمجھا جائیگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تاکے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی صورت ہوئی کہ وزن دار چیز اگر تاکے سے لٹکی رہے تو اس چیز کے ساتھ دو قوتیں ملتی ہوں گی ایک قوت جسامت کہے یا قوت کشش زمین دوسرے تاکے کی قوت دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو بظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تاکہ چند روز میں کمزور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے۔ اسوقت اس کشاکشی میں جسم حلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کو اکب حلق میں حال تقریر یہ ہو کہ تاکے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتا ہے اور اگر محاورہ میں نہ کہی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہمارے خیال میں صنعت نہیں آتا۔ اسلئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات و عام خیالات

کا اعتبار نہیں بلکہ حالت واقعہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جن کو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر ان لیاے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ ایسی ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارضہ پر غالب نہیں آسکتی۔

پھر امر قابل غور ہے کہ بعد از ایسی قوت ضعیف آفتاب کی قوت کتنا کیا تھا
کرکیگی کی آئینہ راے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیما غوری کوس الملک
بجہا رہی ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی مرجع تمام آوازوں
سے خالی اور ان کے پر وجہ جمع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہماری سماعتوں
کے کہ اقسام کے آوازوں سے بھرے ہوئے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے
جیسے قارخانہ میں لوطی کی آواز۔

(۶) کشش متقابلہی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے
چنانچہ مفتاح الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سوا تھمر مرجع
چند لکڑیوں پر کھڑا کیا جائے تو سوا تھمر مرجع خطوط کششی کا بھی اُسکے محاذی ہوگا
جس کی وجہ سے کبھی یہ کبھی وہ مقف گر پڑیگا۔ اور اسی مرجع خطوط کو آفتاب کے
کھینچنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اُن مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے مکمل آفتاب
تک پھینکا اُس کو کھینچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اسوجہ سے
ہر کم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مرجع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کھینچتا ہو
اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اُس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت

سے سقف کو کھینچتا ہے اور علاوہ اسکے سقف کا بھی زمین کو کھینچنا ابھی معلوم ہوا اب اینہم دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کا مبالغہ نہیں کر سکتا تھا کر سکے۔

اس میں شک نہیں کہ خدا تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اس سے ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر یہ اعجاز ہو تو اس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہیے حکمت عقلیہ کے معرکوں میں لاکھ دانشمندیوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سلوٹ (۷) مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ جو جسم ہے لیکن اس کے اجزاء ایسے چھوٹے ہیں کہ ادراک بشری اس سے عاجز ہے اور حرکت اس کی ایسی سریع ہے کہ توپ کے گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ نور کا جسم ہونا واجب ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصول شش پر اس کا اپنے معدن یعنی آفتاب سے جدا ہونا ممکن نہ تھا کہ اسے اس قدر زیادہ تیز کر دیا جائے کہ وہ جسم نور آفتاب کے قابو میں نہ رہے جسکی قوت تمام سیاروں کی قوت سے بڑی ہوئی ہے اس ضعیف البیان کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی قوت پر غالب آکر اس کے قابو سے نکل سکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہاں کہ آفتاب بچ کر کے اس کے قابو کی چیز کو وہاں سے کھینچ لادیں۔

شمس الصبح میں لکھا ہے کہ جس طرح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتا ہے مگر زمین سے نزدیک ہونے کی وجہ سے میوہ وغیرہ اجسام کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو بیچاری زمین وغیرہ وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لادیں۔

الحال اگر حکمت جدیدہ کی بات خدا خواستہ حل جا تو تمام عالم اندر سے

الامال ہو جائے۔

(۸) ہوا کا ہر جزو جسم ہے جس سے خاک کش متعلق ہو گا اور مجموع ہوا کے ساتھ مجموع خلوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جو جسم کا کشش کے قابو میں آ جاتا ہے تو اُس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی قوی قوت اُس کو نہ چھڑا دے جیسے لوہے کے اجزاء مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر حرکت جدیدہ کے مطابق زیر کشش کرنے لگی تو وہ ہمیشہ احتباس کی وجہ سے دم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہو جا جس سے کوئی قوت اسے روکے زمین پر نہ پئے۔

(۹) مشک میں ہوا بھر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی سطح تک پہنچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اندر پھرتی ہوئی اگر زمین میں کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں چھوڑتا۔ (۱۰) ہر وقت بخار زمین سے علیحدہ ہو جاتا ہے جس پر صبح اور غروب کے وقت آفتاب کا تنغیہ مونا دلیل ہے۔ اگر زمین میں کشش ہوتی تو اول تو اس کو اپنے سے علیحدہ ہونے نہ دیتی اگر ہوا بھی تو فوراً کھینچتی ہے کیونکہ آخر وہ بھی ہم عمر ہے۔ (۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے جب زمین کو پچھتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دو رکیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کشش کی وجہ سے نیچے آتا ہے تو مقضیٰ اس نسبت غتیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدیہ عمر زمین اُس کو اپنے سے دور نہ ہونے دے جیسا کہ مقناطیس لوہے کو چھوڑتا نہیں کہ اس کو

کے وقت کتنی ہی زور سے ٹکرا اور صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر میں اگلے
 ہے تو نیچے جائیگا ہے۔ اُس کا مقصد یہ نہیں کہ اوپر کے جانب حرکت دے
 مال اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے کرتا ہو تو اُس وقت
 جو چیز اُس کے مزاحم ہوتی ہے اُسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے والی چیز
 اُس سے قوت ہو تو اُسکو ایسا صدمہ پہونچا جاتا ہے کہ وہ بھی اُسکے ساتھ گر پڑے
 اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اُسکے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے یعنی عائق
 اُسکو زور سے صدمہ پہونچا کر دور کر دیتا ہے جس طرح کوئی زور سے کسی کو ٹکرایا
 اس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے
 کہ جسم کے پاس آتا ہے تو فوراً اُس کو دور کر دیتی ہے۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت
 کیجاتی تھی اُس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف یہ
 کہ قوت دافعہ پر مشاہدہ گواہی دیر باہر ہے اور قوت جاذبہ پر سوکا اوعا اور تخمین کے
 کوئی دلیل نہیں اسلئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پتھر ٹکرا کر واپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا متغیر
 سے ٹکرا کر واپس نہیں ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ
 جولا میں محسوس ہونے کی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو بوزیر لکھ
 ہمیں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت دافعہ اُسکی
 بمشادہ ثابت ہے پھر جو چیز مشاہدہ سے ثابت ہے اُسکو نہ ماننا اور ماننا تو بے
 صدقہ کو جو فی الحقیقت از قسم محسوسات ہے لیکن کبھی محسوس نہ ہونے کی قدر بے انصافی کی بات

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الفدین سے ایک منہ کا وجود ہمارا ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا مادہ جب جس پر ہے تو اس مذاق مانے اہل انشا سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافعہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ اقلانہ افروز رہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے محالہ ہو گئے۔

(۱۲) زائزہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات محبت حرکت کر کے نکلتے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں کشش نہیں ورنہ انکو حرکت کر دیتی اسلئے کہ آخر وہ بھی اجسام ہیں اور ہم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ خاک کی شراذم لایقی سے کشش کرنا چاہتے ہو مگر اس مادہ مہربان کی کشش قوی کا اثر کہاں ہے جو اپنے گود میں انکو مقام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائیگا کہ جس حصے میں وہ بخارات ہوتے ہیں وہاں کی قوت ان کی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔

مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس حصہ زمین کو افنا کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کروڑ میل سے اتنے بڑے جسم کو حصہ زمین کا کھینچتا ہے تو ان بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔

(۱۳) جزر و مد کا سبب السخی و غیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے کسی سمندر میں وہ کم ہوتا

ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج منڈاکے سمندر میں مارتا ہوا بیت میں میل تک برابر سو فٹ پانی کو اس زور سے اچھالتا ہے کہ اس کے آواز سے

جاوڑ تہا جاتے ہیں اور فلوئن صاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قبر کی کشت آفتاب کی
کشت سے پانی بیج گنا اثر دکھاتی ہے اسکا سبب یہ ہے کہ اگر شمس بہت واقع
ہے اس تقیر سے ظاہر ہے کہ آفتاب خمینا سارے نوکر ڈریل سے پانی کو
کھینچتا ہے۔ اور چاند خمینا دو لاکھ اڑتیس ہزار میل ہے اور سطح پانی کا جہاں مد
جزر ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دو بھی ہو تو عموماً ایک
ویل بہر حال زمین کو اس سطح آب کیساتھ نہایت قرب حاصل ہے جب کشت
میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر کسے ہو
ہیں تو سارے نوکر ویل سے آفتاب کی کشت کا اثر ہونا اور اس پانی کا
سوٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑے کا صد کے کشت زمین کا بالکل اثر نہ ہو کہ قیہ خلا کیا
شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشت کا اثر ہے کہ آفتاب
پانی کو کھینچ نہیں لیتا۔ ورنہ کل ہندوین نظروں سے غائب ہو جاتے۔

اے فانیال سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے
تعلق ہے۔ اسلئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کو فاصلہ پر تھا تو قوت
آفتاب کی کشت کا اس قدر زور ہوا کہ سو فٹ اپنے طرف اسکو کھینچ لیا اور زمین
کے کشت مغلوب ہو گئی پھر سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب
پہا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونیکل وجہ سے ممکن نہیں
اس سارے نوکر ویل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہے
جہاں سے زمین خمینا ایک میل ہو۔ اسلئے کہ مسلم کہ تاثیر کشت کی قریب و زیادہ ہوتی
ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اور

کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار میل سے زیادہ ہے اور قطر چاند کا دو ہزار کیلے
ستریل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔
جب آفتاب نے پانی کو سو فٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ بہت
اول کے قوت کششی زمین کی کسی قدر کم ہو گئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر
زمین کی قوت میں اسبب الجذب کے گھٹا ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت میں بہت قوت
کے ترقی ہوئی۔

اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے کیونکہ
جو قوت مقابلہ کا تھا یعنی قبل پانی کے چڑھنے کے گزر گیا۔

ہاں اگر پانی زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب
کامکن ہے۔

پھر چونکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کر نیوالی وہاں موجود نہیں
اسلئے تھوڑے عرصہ میں کل سمندروں کا پانی آفتاب اور چاند کی طرف
کھینچ جاتا اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوی ہو جائیکے زمین کی اس قوت سے
جو نسبت سابق کے بھی کم ہو گئی مغلوب ہو جائے تو اس آفتاب پر قوت ہے
کہ اول حملہ خیز کیا ہی کیوں اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہو گیا شاید
زمین نے تعلق و چال پوسی سے کام لیا ہو گا۔

مگر یہ تو روز کا جھگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تعلق پر کب تک کام چلے
اور جب تعلق ہی ہے تو پہلے سے اسکی فکر کیوں نہیں کی جاتی۔

الحال عقل سے یہ بات کبھی ثابت نہیں ہو سکتی کہ کششوں کی وجہ سے جدوجہد کا

وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ انہن فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو
وعدہ ہو سکتا اور جزر و مد کا وجود مشاہد ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۴۴) الشمس انھی میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس نے

شعاع اپنے طرف کھینچ لیتا ہے جب انحرے متصادم ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ

مکرہ زہریہ کے قریب پہنچتے ہیں اور نجد ہو کر وزنی ہو کر بصورت باران نازل ہو جاتا ہے

اور حقیقت بخارات کی لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائے باعث

تمازت آفتاب کے متصادم ہو کر اس قدر قریق ہو جاتے ہیں کہ انکا وزن اہر کی

ہوا سے بھی سبک ہوتا ہے اور اجزائے مذکورہ ہوا کیساتھ اوپر ہی واپڑا کرتا ہے

انہی کو بخارات کہتے ہیں۔ انتہی۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے

اسلئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ

ثقیل ہے باوجود اسکے مدوجز میں آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کھینچتا ہے اور

بخارات کو اپنی ذاتی کشش سے نہیں کھینچتا بلکہ دھوپ سے اسباب میں مدد لیتا ہے

پہلے اسمقام میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہو چکا ہو کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو ترکھینچ

لے اور خفیف کو دیکھینچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے

کوئی بات خیال کر لیا جائے خواہ وہ بڑا بڑا بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے

اس سے تو جمل بیضا اچھا کہ اُس میں صرف لاعلمی ہوتی ہے اور یہاں علاوہ اسکو غلط

واقعہ واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی صحت سے آفتاب نے ان بخارات کو لینے کو شعاع بھیجا

تو زمین کس خواب غرورش میں تھی کہ اُسکے گود میں پرورش پائے ہوئے اُسکے
 جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ کوڑوں کو سہا کر ایک ظالم اگر انکو چین لگاؤ اور کچھ نہ
 اگرچہ اس بخیری کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہیے اس لئے کہ ہمیں اُسی کی پشت
 کھانا پانی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اُس قوت سے جس سے آفتاب کے
 کیچختی ہے اون بخارات کو داب مٹی تو بیچاری دھوپ کی کیا طاقت کہ اُن کو
 جنبش دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔
 اس موقع میں غفرم این فتنہ است خوابش برودہ بہ کا مضمون جو
 صادق آتا ہے بلکہ عینیں بد زندگانی مردہ بہ اگر کہے تو بجا ہے لیکن بخیری
 ایک بڑی آفت ڈھانیوالی بلکہ قیامت برپا کرنیوالی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ
 کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب اور زمین دونوں جانیں (ظلام)
 شمسی کا سلسلہ جوشوں کے ساتھ مربوط ہے درہم و بہم ہو جاؤں ظلام کے سیارے
 باہر نکل کر عالم ثوابت میں جا پریں اور وہاں بھی اسی فتنہ کا ایک حشر برپا کریں۔
 اس تقریر کی تصدیق یوں ہو سکتی ہے کہ چند کروں کو ڈوریوں سے باندھ کر
 معلق کیجئے اور پھر لپٹ کر مٹی کے دیبچے لیجئے کہ اُسکے ٹوٹتے ہی تلم کرات میں
 کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

غرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم
 تباہ ہوتا ہے جس میں وہ بھی شریک ہیں۔ اگر کھاجاے کہ زمین کی کشش جو آفتاب
 سے متعلق و اُس کا مقتضائے ذاتی ہر کسی حالتیں وہ اس سے جدا نہیں ہو سکتی
 اور نہ اُس سے غفلت کر سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خطوط کشش جو آفتاب سے

متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہاں تک پہنچتے ہیں یعنی خطوط کشی جس طرح آفتاب سے متعلق ہیں اُن بخارات سے بھی تعلق میں اور جب آفتاب پر اُن کا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ اُن بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول کر سکتی ہے کہ دھوپ پر قوی قوت کا مقابلہ کر کے بخارات کو زمین کے قبضہ کو نکال سکے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہو گیا کہ نظام شمسی مدار کشنوں پر نہیں ہو سکتا اور بخارات زمین سے اٹھ سکتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہو جاتا

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں اسلئے ضمنائے بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے لطیف اجزاء ہیں جن کو دھوپ اور الیجاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ اُن اجزاء کو اڑانیکے لئے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اُس میں دخل ہے۔ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ کافی ہے چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بہانپ یعنی بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور مندر سے بخارات نہیں اُٹھتے اور اگر اُٹھتے ہیں تو بارش کیوں نہیں ہوتی۔

وجہ اس کی یہ بیان کی جائیگی کہ اُٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ زور مہر تیک پہنچ کر بخند ہوں بلکہ کمی کی وجہ سے منحل ہو جاتے ہیں یا یوں کہئے کہ ہوا اُلگو مذبذب کر لیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اُٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سوا مقام میل کلی کے ہر مقام کیساتھ آفتاب کی وضع ہلال میں دوبارہ برابر ہوتی ہے

مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدا ٹوئیں سر پر ہوگا تو اتہار اسد میں بھی وہاں سر پر ہوگا
پھر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا
موسم ہوتا ہے اور جب ٹوئیں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں ابتدا سے
بارش اس وقت ہرگز کہ آفتاب سلطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلا و روس وغیرہ میں اس وقت
کہ آفتاب حل میں ہو اور بلا و حبش میں جب آفتاب ٹوئیں اور افریقہ کے بعض حصوں
میں جب آفتاب میزان میں ہو اور انتہا کہیں چاندنیوں میں ہوتی ہے کہیں زیادہ
میں چنانچہ ملک ڈنمارک میں آٹھ مہینے اور ملک ناروے میں نو ماہ بارش رہتی
ہے جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الغنی اور متکمل الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں
اگر آفتاب کا تغیر با سمت الیاس پر ہونا بارش کے لئے شرط ہے۔ اس وجہ سے کہ
شعاعیں اس وقت سیدھی پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب
ہے ہمیشہ بارش رہے اور ناروے میں جو منقطع بارہ میں ہے اور جس کا عرض بلد
شہر و جوں سے زیادہ جو کبھی بارش نہ ہو چنانچہ شمس الغنی میں لکھا ہے کہ قطب
و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے اس لئے وہاں نسبت خط استوا کے مینہ کم رہتا ہے
کیونکہ بخارات کم اٹھتے ہیں۔ یہاں شاید یہ جواب دیا جائیگا کہ یہ ابر دو سر
مقامات کے بخارات ہیں جبکہ ہوا لیجاتی ہے چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے
کہ مصر میں باوجود قرب سمندر کے بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے
بخارات کو بسبب پھاڑ نہ ہونیکے وسط افریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پھاڑیں انتہائی
اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو جس طرح جنوبی ہوائیں ان کو ناروے میں لاتی ہیں
اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری بخارات کو وسط افریقہ میں لیجاتی ہیں چاہئے کہ

اُن کو بھی دوسرے ممالک میں لیجائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ کہ شمالی ہوا کیا تھو وہاں بھی بخارات آتے ہوں سوئیکن نہیں اسلئے کہ اُسکے شمالی جانب بحر منجمد ہے جس میں آفتاب کا مطلقاً اثر نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے ابر و برف نہ ہوں یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اُسکو یوں دفع کرنا چاہئے کہ رسالہ طبعت میں یہ بات مصرح ہے کہ ہوائے محمور و منطقہ محرقہ سے طبقہ بالا میں جاتے ہیں جاتی ہے کہ وہاں معادلت پیدا کرے اور قلبین سے طبقہ پائین میں خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ تالستان کے چہرے جینیے تو ہوائے شمالی وہاں ضرور رہتی ہے۔ اگر رکھا جائے کہ منطقہ حارہ کے بخارات ہوا کے طبقہ بالائی کی قضا جاکر بسبب برووت کے برس جاتے ہیں تو اُس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات منطقہ حارہ کے اقامت تالستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اسلئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب لیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب حرکت کریں تو جب نقطہ حارہ سے خارج ہونگے یعنی تیس درجوں کے بعد بتدریج اُن پر برووت کا غلبہ ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ بعض بلد پر ضرور سرد ہو جائینگے خصوصاً صارات کے وقت اس صورتیں حتمی مقررہ برووت کے غلبہ سے منجمد ہو کر انکو اسی مسافت میں برس جانا چاہیئے۔ وجہ طے کر کے ناروے تک وہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے مصر کی وریاسی جو بخارا

اٹھتے ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجوں میں قابلیت پیدا کر کے سوا افریقہ میں سر جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منطقہ حارہ میں خط استوا سے قریب تخمیناً پندرہ درجہ عرض شمالی پر واقع ہے اور اگر پھاڑوں کی ضرورت ہے تو ناروے کے اسٹرا پھاڑ بھی کثرت موجود ہیں بہر حال منطقہ حارہ کے بخارات جذب ہوا سے موسم تیلستان کے حرارت سے پھر بعدہ منطقہ حارہ کے ہوا کے طبقہ بالائی میں جو زہر سے نہایت ترش ہے پچاس درجہ ملے کر کے پھاڑوں سے پھر صحیح و سالم ناروے میں پہونچ کر ہر گز قرین قیاس نہیں۔

یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی بلکہ یا اوقات قحط یا متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا ہے۔ بے ہنگام بخارات کہاں سے آ جاتے ہیں اور عین ہنگام میں کہہ موقوف ہو جاتے ہیں اگر زمینی بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تام ہے تو جب دو چار سال اسماک بارش ہو جا تو چاہئے کہ آئندہ کے لئے اسید بارش منقطع ہو جائے اسلئے کہ اوہ بارش یا اجزائے اس صورتیں تقریباً فنا ہو جاتے ہیں حالانکہ بعد قحط کے بارش اکثر کثرت بھی ہوتی ہے اور اگر سمندر کے بخارات سے بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی اسماک نہ ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر زمینی بخارات فنا بھی ہو جائیں تو سمندر کے بخارات ضرورت کو زیادہ نکال سکتے ہیں اور ملک عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہئے۔ اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو گھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں ہوتی ہی نہیں جیسا کہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے بخلاف

اسکے تمام ہندوستان میں پانی بکثرت برستا ہے حالانکہ اکثر بلاد اسکے سمت کثرت ہوئی
کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ گجستان کا ہونا اور پھاڑ و نھا ہونا
بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس لکھی میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے قی و وق
میلان ہوا گو گرم کر دیتے ہیں کہ طوبت منجھو جاتی ہے اور مراۃ وضیہ میں لکھا ہے
پھاڑا بر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت
برستا ہے اور مصر میں کی بارش کی وجہ یہ بلالی ہے وہاں بلند پھاڑیں اسلئے شمالی ہوا
اُن بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لیجاتے ہیں
پھاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بدانتہا باطل ہے ورنہ پھاڑوں سے پھر سیدھا
تک وہ کبھی نہ پہنچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پھاڑوں کے اوپر اور اطراف سے بلا
مزاحمت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پھاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو لڑکھا
ہیں اور باوجود اسکے کبھی کتر اکر نکل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جا میں یہ نہیں ہے
جب پھاڑوں میں آگ لگدز ہو تو برس ہی جائیں۔

حاصل یہ کہ پھاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اونکا وہاں ٹکر کھا کر بنا ضرور ہے
ہیں اس کا انکار نہیں کہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پھاڑوں میں بارش زیادہ
ہوتی ہے۔ پھاڑوں کی سی بارش اگر آبادیوں میں ہو تو سب ویران ہو جائیں۔
حق تعالیٰ نے اپنے فضل سے محض بندوں کی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر
فرمایا تاکہ آبادیاں خراب ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے
اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جو ملک تہنہ کی بجائے اس سے
معائنات ہو نہیں سکتا۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کیلئے صرف بخارات کافی ہیں یا پھاڑوں پر ان کا ٹکڑا کرنا بھی ضرور ہے اگر ٹکڑا کرنا کی ضرورت ہے اسوجہ سے پہلو وہ متفق رہتے ہیں اور جب ٹکڑا کرنا کی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر بہ جاتے ہیں تو چاہیے کہ بارش صرف پھاڑوں پر ہو کر رہے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور جنگلات میں جہاں کوسوں پھاڑ نہیں ہوتے ہیں برابر بارش ہوا کرتی ہے اور اگر پھاڑوں کی ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریائے قریب کے اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہوا کرتی ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جاتے ہیں چاہیے کہ وہاں کے پھاڑوں پر ٹکڑا کر بکثرت برسیں جیسے مصری بخارات وسط افریقہ میں پھاڑوں کے سبب برکتے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پھاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس النسخی میں لکھا ہے کہ پیر و میں بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجب بات ہے کہ ساحل بحر قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے پھر پیر و میں وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جغرافیہ کی سبب کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے کہ قواعد کلیہ تھلیہ وہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ قائل مختار رہے اپنے کاموں میں

کسی سبک محتاج نہیں چاہو سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لائے۔ چاہے بلا سبب
عالم تمام اس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند
اور کسی چیز میں مجبور نہیں۔

(۱۵) اگر زمین میں کشش ہوتی تو نہ کوئی جھاڑ بڑا نہ پرندہ اور تانہ و صواں
اٹھتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہوتی اس لئے کہ انہیں کسی میں ایسی طاقت نہیں ہے
کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین کشش ہوتو پانی بہ نہ سکے اس لئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے جزو
مقارن آب کو کشش کی وجہ سے نہ چھوڑے گا اور دوسرا جزو اس کو پسنبند کر کے پیچھے
سکیگا ورنہ ترجیح مروج لازم آئیگی اس سے کہ کل اجزا پانی کے اپنے اپنے مقاموں
میں ٹھہرے ہوں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بائیس تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔
(۱۷) منقح الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی
تیلے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گولہ گار زمین کے
ابعاد متساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چلنے
والہ کی شکل میں مسطح کر دیتی اتنی۔

حاصل ایسا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کرنے کی وجہ سے قوت جاذبہ زمین کی
پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کو دی شکل پر نہ رہا چنانچہ اُس میں لکھا ہے
کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے۔ اور خط استوا اگر وہ پیش پھولا ہوا ہے
اور زمین کی قطر کی نسبت بھی یہ لکھا ہے کہ محور پر حرکت کرنے کی وجہ سے وہ خط اترا
پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوا کا قطر قطبین سے ۳۵ میل بڑا ہے۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نہ اپنے اجزاء کو روک سکتی ہے نہ ان اجزاء کو جو اس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی اُسکی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزاء خط استوا پر پھولے ہوئے ہیں۔

الوانش غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھوں کوس سے آفتاب کی جہانت پر اثر ڈالنا اور وہاں اُس کو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔
غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزاء کا خط استوا کی جانب آجانا اور وہاں اس کا مقدار بڑھانا تسلیم کر لیا ہے انہی کے مسلک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نہ کرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اسلئے مختصر سی بحث اس مسئلہ میں بھی کی جاتی ہے۔

منقح الافلاک میں لکھا ہے کہ فرض کرو کہ زمین ساکن ہے اور اُسکے گرد اگر وسط آب کر دی ہے پس اگر زمین ایسی حالتیں انہی محور پر گھومنے لگے اور اُس حرکت میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہو گا کہ جس طرح آہنگ ایک سنج بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ فولادی کے دو سوراخوں میں ڈالے اور اُس حلقہ کو زور سے چکرو دے تو وہ حلقہ سوراخوں کے پاس چوڑا اور چپٹا ہو کر درمیان سے اٹھ جائے گا۔
اسی طرح زمین بھی قلبین کے پاس چپٹی ہو گئی ہو اور وسط میں اٹھ جائیگی۔ اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب پھول گئی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استوا

قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے کہ اصلی وضع میں پانی پوری زمین کو گھیر ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب ۲۵ میل پھول گئی ہے چنانچہ ان مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ اصلی وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جب تک کہ کرہ آب اُسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کا پھولنا ضرور ہو تو خط استوا کے پانی کا عمق نسبت قطبین کے قریب چالیس میل اُس عمق سے ہر طرف زیادہ ہونا چاہئے جو اصل وضع میں تھا اسلئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا قطر ۲۵ میل بڑا ہو تو اُسکے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور تخمیناً ساٹھ میل بڑھ جائیگا اسلئے کہ کرہ آب کل زمین چھپاؤ شمل فرض کیا گیا ہے اور جب خط استوا کی طرف تیس چالیس میل چڑھ آئے تو قطب کی جانب اُسی قدر پانی کی کمی ہونا چاہئے اس صورت میں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقعہ غرض و سطرہ کرہ کا پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے سلم ہو تو چاہئے کہ زمین اگر کھلے تو قطبین کی جانب کھلے حالانکہ معاملہ بالکس ہے اسلئے کہ براوقیانوس کے مائیں لکھا ہے کہ اُس سمندر کا نہایت گہرا و شمال اور جنوب کی طرف ہر خصوصاً قطب جنوبی تو چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے قریب اتنی زمین کھلی ہوئی ہے کہ جیسے دو بڑے وسیع ملک یعنی افریقہ و امریکہ واقع ہیں اور جس قدر زمین کھلی ہوئی ہے جسکو بچ مسکون کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے۔

مفصلح الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محو نہ ہوتی

توسہ خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ بہت زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین سے
 سینکڑوں کوس تک ملغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے انتہی۔
 ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گہرے منے کی وجہ سے قطبین کی طرف پستی اور
 خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پھر نگہ کرنے کی صورتیں قطبین کی طرف
 پستی کہاں سے آجاتی اسوقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کریت پستی
 اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اسلئے کہ مرکز سے
 میرے قلم جب سب خط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کہہ سکتے نہ نیچا شاید یہ خیال اس
 جیسے نکالا گیا ہو کہ ہر مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اس کے خط استوا پر سے
 پانی قطبین کی طرف ہی بہتا ہے اسوجہ سے زمین کے قطب کا اسی پر قیاس کیا
 گیا مگر یہ قیاس درست نہیں اسلئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر چو پانی ڈالا جاتا ہو
 وہ اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہو خواہ قطبین کی طرف سے ہو یا دوسرے
 طرف سے بخلاف کرہ آب کے کہ اسکو زمین کے مرکز کو قیاس ہر طرف سے نسبت برابر ہو۔
 عرض زمین کے نگہ کرنے کی صورتیں قطبین کی جانب ہی نہیں ہو سکتی
 وہاں پستی پیدا ہونے کے لئے بحجب قرار و حکمت جدیدہ گھومنا شرط ہے اور
 جب یہ کام گھومنا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گھومنا بھی ماننا پڑیگا اور اس صورتیں
 کے کر کے قطبین میں پستی ہوگی اسلئے کہ وہ سبب ربط بہت کے بہت جلد متاثر
 ہوتا ہے اس صورتیں اگر نمایاں ہوں تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی
 معلوم ہوا شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت
 کرے اور کرہ آب کو وہاں لگے گویہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورتیں زمین کا خط

استوا پر چولنا اور دواں ہو پانی ڈل کر قطبین پر آجا نا ثابت ہو جائیگا لیکن اس وقت اسکا
کیا مطلب ہوگا جو اسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح پر
جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کو کسی چیز سے جو اسکو
کرویت سے محال دے۔

یہ مسئلہ علم نسبت میں مبہرین ہو چکا ہے کہ پانی کتنے ہی غار میں جاوا پانی کی
نہیں چھوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی سطح ہونے کی کوئی وجہ نہیں
اور نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر گھومتی تو سمندر
خط استوا کی طرف نہ آتا۔ جب حرکت محوری سے کرہ آب کو مساس ہی نہیں تو سمندر خط استوا
کی طرف کیوں آئے اجزا تو اُسی کے پہلوئیکے جو حرکت ہو اگر اس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے
تو چاہئے کہ خط استوا اور اسکے حوالی ہر طرف سے ڈوبی رہیں حالانکہ کل آبادی کی سطوح
حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اسکے حوالی
پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کیسا اسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین میں آبادی
ہو اور یہ دونوں بمشابدہ باطل ہیں اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔

یہ تقرر اس تقدیر پر بھی کہ اصل وضع میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین ہر طرف
سے اسکے اندر گہری ہوئی فرض کریں اور اگر یہ کھا جاوے کہ جس حالت پر زمین
اور پانی اب ہیں اسی حالت پر حق تعالیٰ انکو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل سنگدراشتی کے سمندر
میں بڑی ہوئی ہے کچھ تو اوپر نکلی ہوئی ہے جنہیں ہم لوگ رہتے ہیں اور کئی قدر وزن سے
ڈوبی ہوئی ہے اس صورتیں نہ اسکے قطبین کو مانتر کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی قطبین کے
پاس چپٹی فرض کرینکی جو مقام کہ قطبین فرض کئے جاتے ہیں وہاں سردی اس بلا کی

کہ سمندر بنجد ہو گیا پہلا وہاں کی واقعی خبر کو نہ لاسکتے ہیں کہ سطح ہے یا کروی ہاں
 اس خیال سے کہ بنجد ہے کہہ سکتے ہیں کہ محکاثت ہو چکی وجہ سے پانی سطح ہو گیا ہو گا
 اور تعجب نہیں کہ اس سطح ہو نیکی خیال نے جو لانی کر کے زمین کی محوری حرکت تک
 پہنچا دیا ہو اس طور سے کہ قطبین کے پاس پانی سطح ہے اور فولا دی حلقہ قطبین کے
 پاس چپا ہوتا ہے اور پھر میں پھولتا ہے تو زمین بھی بیچ میں سمجھ ہو گی جیسا کہ حلقہ پھولتا ہو
 اور حلقہ پھولتا حرکت محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے
 ظاہر ایہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسرا تہی ہے کہ اگر قطبین کے پاس
 پانی چپا ہے تو علت اس کی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پائی جاتی ہے۔
 غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کی طرف پانی سطح پایا
 جائے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جائے جبکہ
 وہ سطح برہیکا پھر ٹکچہ حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگایا
 اور سپر ایسیاتین جالینا کہ اس کے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ جہات دور
 اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مہمت اور بھری ہوئی ہے ویسا فولا دی ایک
 کہ بنا لیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کیچ میں پھولتا ہے اور قطبین سطح ہوتا ہے
 اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جہات اپنی غرض کے خلاف
 ہوا میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعوائے کو تے ہیں
 اس میں کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بھلا زمین کی کرویہت جو بیان کی جاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہوا اس کے
 معاملہ میں دو بین تو بھی برائے نام پیش کر دیا جاتی ہے یہاں تو دو بین کا بھی نام نہیں لگایا

ایک کرہ اپنے اقطار سے بنا لیکر اُپر قلبین وغیرہ معین کرنا اور اُسکو جامہاں نامافض کر کے تمام جہان کو اُسکے مطابق سمجھنا دلچسپی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر معروض استدلال میں وہ کیونکر مفید ہو سکے کس کو معلوم کہ بانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت کرو چھی یا سطح اور مندر کے پاکتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہو وہ یقیناً گردی نہیں اسلئے کہ اُسپر پستیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے صحرائیں وودق اور بیگناہ پیدا کنار ایسے ہیں کہ انہیں آدمی کا گدز نہیں ہو سکتا اور جہاں پہنچ سکتے ہیں وہ زمین کچھ اتنی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سمجھ سکیں صرف اشارہ کی زمین میں کوڑھیل میں بھی گئی ہے عرض ان سب امور سے قطع نظر کرنا اُسکی کردیت کجمن بن مان لینا نئے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اُن سے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جلالی و بجا تو حکمت علیہ جلیہ میں تقریباً کوئی ایسا کتبہ ہو گا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ و جلیہ حقیقات فلسفہ کو درہم و برہم نہ کر دے باوجودیکہ ہم نے مباحث مذکورہ میں کتبہ ہمارا اپنی عقل سے پورا کام لیا اور دقیق نظر میں کوئی دقیقہ اپنی دانست میں اٹھانہ رکھا آپ بھی خود ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر یہی ہی عقل سے انہیں دلائل کے روکا کام لیا جاتا تو اُس کو بھی وہ گہرا انکار نہ کریگی اور ہر موقع میں عقل معقولات کر کے اُن بنی بنائی و دلیل کو درہم و برہم نہ کر دے گی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراق و امام محقق موسیٰ مخدوم دوانی و صدر
 شیرازی وغیرہ محققین پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو
 عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے انکار و اور روال رو کیا
 جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے پھر ایسی چیز پر کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست کی گئی
 ادنیٰ تاہل یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ برحق تعالیٰ نے آدمی کو
 اس واسطے دیا ہے کہ اُسکے ذریعہ سے وہ اپنی ضروری اغراض پوری کرے چنانچہ ایسی وجہ
 آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہاں تک کہ وہ بندہ اور بڑے بڑے قوی کھل جانوروں کے
 اسکے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنی نوع کو سحر کر لیتا ہے گویا انکو بھی عقل کا واسطہ چھڑکا لیتا
 چند انہیں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدارج عقل کے تخفانی درجہ و کائنات پر فوقانی درجہ
 درجہ حیوانیت میں اگر انکو شک ہو جائے جسکے ہر انداز میں جو چیز کتب تاریخ و اختلاف و اختلاف میں
 پھر امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جو صفت غالب ہوتی ہو اسی کے مناسب
 اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہاں تک کہ اوصاف و ذیلیں میں بھی وہ پورا کام دیتی ہے مثلاً چوہری کے
 ایسے تدابیر ہوتا ہے کہ دوسرے کو نہیں جتوئے اس طرح دنیا طلبی کی تدابیر جو اعتبار و حجتہ میں مثلاً
 جمہوری نبوت و امامت و ولایت وغیرہ کے دعا و اور محجب ضرورت تاویلات اور الہامات
 اور خوابوں وغیرہ سے ملتی ہیں انہیں اس میں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شیر ایک
 ہے جس سے چاہو کون کو مارو یا دوست کو یا خود کشی کیجائے وہ اپنا پورا کام کرے گی
 اگر عقل سے اپنی امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ نہ تھا
 کہ ظاہری اغراض انکو متعلق میں خروانی ہو رہی ہو کہ اُس کو وہ کام لیا جاتا ہے جو اسکے غائیہ
 خیالیں بھی نہیں مثلاً النیات اور دوسرے عالم جو اس خلیق میں اس کو مدیانت کو جانو

ان امور کی دریافت اُس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا جیسے ماورِ زادامینا اور کبر سے اعلان اور
اصوات کی ہدایت اور لوازم قائم و ریافت کمزور ہائیں۔ اگر عقل الہیات وغیرہ کیلئے کافی ہو
تو حق تعالیٰ انبیاء کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اس مقام میں ہمارے کو غرض اُن لوگوں کی طرف نہیں جسکو الہیات اور نبوت اور دین
عالم و انعام ہے۔ بلکہ ہماری گزارش اُن حضرات کی خدمت میں ہے جنکو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خواہ
اُسے منور کہیں گے کہ عقل کا جب چال ہو کہ جو بیچارہ اُس کو وہ کام کئے ہیں تو ایسے
پہچھوسا کر کے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اُسکی اجازت پر موقوف
رکھنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا اُس میں دلیل کرنا جو حقیقت ایک قسم کا
ماننا ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا و رسول کے روبرو جانا ہوگا اور اُقت
اجائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہراے اور انکی مخالفت کی
اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت بُرا ہوگا اب تمہاری
سنجیدگی ہے کہ دونوں میں پڑے رہو۔ تو اس کا کیا جواب دیا جائے گا۔

عقل مند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہ کو جانا چاہو تو وہاں کی آسائش
چند روزہ کیلئے پہلے ہی سے فکر کر لے پھر جہاں بلا آباد رہنا ہے اُس کو بالکل غفلت کرنا
بلکہ ایسا سبب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تعلیم کے باعث ہوں کس قدر عقل سلیم کے خلاف ہے
اب میں اپنی تقریر کو اُس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدا اچھا ہم مسلمانوں کو ایسی عقل عظیم
عطا فرما کہ اُس سے خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کریں
اور اُسکے پیچہ دین کی تائید کر کے دونوں جہان میں سستی تحمیل و ثواب ہوں آمین یا اللہ العلیٰ

قطعہ تاریخ از تالیف طبع والا جناب مولوی محمد مظفر الدین صاحب کتاب معارف

بیان عقل فراسودمند اہل خود
سن کے طبع کا میساحہ معنئی

ولہ ایضاً

یہ کلام سودمند اہل عقل
مذہب علی سال فصلی طبع کا

پندالمن میں بظاہر نقل ہے
یہ بیت نامہ کتاب عقل ہے

قطعہ تاریخ از تالیف طبع والا جناب مولوی عبدالصاحب صاحب کتاب معارف

چوں بیفتانہ مرشدی افوار
اے معین باز بر کشادہ

زرا افوار در کتاب العقل
باب اسرار در کتاب العقل

غلطنامہ کتاب العقل

صفحہ	صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۲	۱	لمیتوں	طبیعتوں	۵۹	۲	لازم جانیگا
۴	۵	دو ٹکڑے	دو ٹکڑے	۶۲	۱۱	غلط
۶	۹	بات بات میں	بات بات میں	۶۸	۱	غرض
۲۱	۱۷	سم	شے	۷۵	۱۱	سماعت
۲۲	۱۱	کر ہی نہیں کر سکتے	کر ہی نہیں سکتے	۸۰	۱۴	میسج
۲۸	۱۹	بدیہات	بدیہات	۸۵	۱۵	میسج
۵۱	۱۶	حدت	حدت	۸۲	۶	ذہن میں بھی ہو جو ذہن میں بھی ہو
۵۷	۱۷	تباہیں	تباہیں			بھی موجود ہے ہوتی ہے۔

صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ
۸۶	۹	اضا	۲۰۲	۱۰	وجو کے
۹۷	۱۲	صیف	۲۰۶	۱۸	جدگانہ
۱۰۷	۱۲	غلب	۲۰۷	۱۶	اور (۱)
۱۱۳	۲	سبحتے	۲۱۲	۱۹	مفعول
۱۱۵	۴	سبحا خالق تعالیٰ پر	۲۱۴	۱۰	بالاستقلال
۱۱۷	۲	دس عقل	۲۲۱	۱۱	مازمہ
۱۱۸	۴	مذہب	۲۲۴	۱۷	اثر
۱۲۵	۸	مصدری	۲۲۷	۵	اور اسکو دیکھیں
۱۳۳	۱۶	فونون	۲۳۷	۱۵	جائگہ
۱۳۶	۷	مقولہ	۲۳۸	۱۸	بدخواسی
۱۴۱	۹	قل	۲۴۰	۱۹	آئینہ
۱۵۱	۱۷	بالا تصاف	۲۴۳	۷	اگر
۱۵۴	۱۱	یا بالذات	۲۵۲	۷	خواہ
۱۶۷	۱۷	لا محمول	۲۶۰	۹	سندوں
۱۷۲	۱	جی	۲۶۶	۴	بفرغ
۱۷۴	۳	ایسے طور پر	۲۶۷	۱۴	والنقی
۱۷۶	۱۵	جواب	۲۶۸	۱۳	از حکمزار کو کہتا
۱۸۶	۷	وحدہ نوعیہ	۲۷۰	۱۶	طرحا
۱۹۷	۷	بعضہ آخری	۲۷۳	۱۹	کوک کر
۲۰۰	۱۰	شرح	۲۸۲	۱۱	فاخر بنیا
	۱۹	نعتی	۲۸۵	۱۷	کس قسم
			۳۰۲	۴	کھینچے
			۳۰۳	۲	مخالفت
			۳۲۰	۱۲	مخالفت

اِخْلَان

اہل اسلام کو بشارت و بکائی ہے کہ حضرت مولانا مولوی محمد انوار اللہ مادیلی کے تیسرا کی حسب اقتضا نئے زمانہ سخت ضرورت ہے ہمارے یہاں موجود ہیں شائقین کے طلب پر دستیاب ہو سکتے ہیں

انوار احمدی اس میں بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل اور شہود و دین کی فائدہ اور سماج پر لازم و غیر ہم کے آداب اور چند ضروری مسائل کے تحقیقات میں نئی و اعظمین کو سخت ضرورت ہے جو اپنی اور پسندیدگی کے باعث ہاتھ ہاتھ تقسیم ہو چکی طبع ثانی قریب النظم ہے۔

افادۃ الافہام ہر دو حصے جکے (۲۵۱) صفحہ میں یک کتاب مرزا غلام احمد قادیانی کی ازانۃ الادام کا جواب ہے نہایت ہی تحقیق اور مہذبانہ جواب دئے گئے ہیں جکے ضمن میں کئی ضروری مسائل کی تحقیقات اور نیز بہت سے تاریخی واقعات مندرج ہیں اس کتاب کے دیکھنے سے غیب دیا نی اور ان کی کیا دی سے بخوبی آگاہی ہو جاتی ہے۔ قیمت ہر دو حصہ ۵/-

انوار الحق اس کتاب میں بھی مرزا صاحب کا جواب لکھا گیا ہے قیمت بنظر افادۃ عام مقاصد الاسلام یہ معزز مصنف صاحب کی تازہ تالیفات سلسلہ دار صاحب طبع ہو چکے اور حصہ ہشتم زیر طبع ہے اس نایاب سلسلہ تصانیف میں نہایت اہم اور ضروری دینی مسائل پر بالکل مفصل بحث ہوئی ہے جکے مطالعہ سے ایمان تازہ ہوتا ہے ہر ایک کی قیمت مختلف۔

۲۵

حافظ محمد ولی الدین مہتمم مجلس اشاعت العلوم واقع شبلی گنج
حیدرآباد دکن